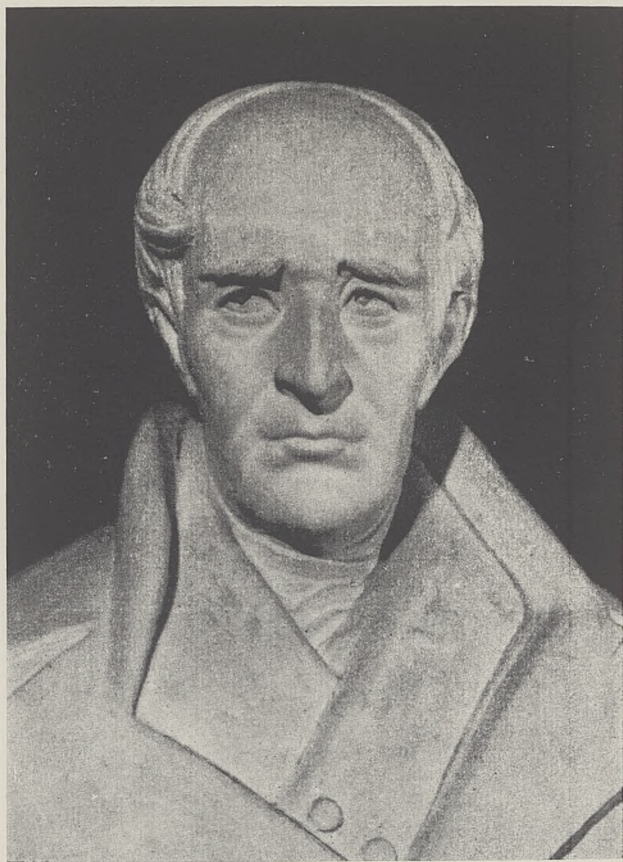
WRONSKIANA

1939





JÓZEF HOENE - WROŃSKI
1776 — 1853
(Rzeźba Adama Krzemienia)

90

WRONSKIANA

SPIS TREŚCI:

Redakcja i Administracja: Warszawa, Wilcza 65 m. 1

Konto P.K.O. Jerzy Braun Warszawa 153,210 Cena egz. zł.10

Zakł. Graf. DŻWIGNIA", Warszawa, Widok 24 tel. 665-39

PRACE T-WA HOENE-WROŃSKIEGO

WRONSKIANA

Rocznik filozoficzno-matematyczny

pod redakcją
JERZEGO BRAUNA



Warszawa 1939
Skład główny Gebethner i Wolff



PRZEDMOWA

Wydawane przeze mnie od r. 1932 czasopismo „Zet“ miało charakter zbyt wielostronny. Studium filozofii absolutnej, polemika religiologiczna, publicystyka społeczno - polityczna, rozważanie zagadnień literacko - artystycznych, oto różnorodne funkcje, jakie musiało ono spełniać, jako jedyny organ ruchu wrońskistycznego w Polsce. Uzgodnienie aktualizmu z ponadczasową perspektywą, jaką zajmować winna myśl spekulatywna w stosunku do chwili bieżącej, było zadaniem trudnym. Od dawna tedy zdążaliśmy do odciążenia „Zetu“ i nadania mu bardziej jednolitego charakteru, przez stworzenie szeregu oddzielnych, autonomicznych organów, poświęconych pewnym specjalnym zagadnieniom.

Oto geneza techniczna niniejszych „Wronskianów“. Jest jednak i inny powód stworzenia tego wydawnictwa, a mianowicie stały i konsekwentny rozrost wrońskizmu w Polsce odrodzonej. Badania nad filozofią absolutną mają już dzisiaj inny charakter, niż przed kilkunastu laty, gdy pierwsza fala podziwu i zainteresowania dla doktryny Hoene - Wrońskiego przyniosła jej adeptów powierzchownych, pociągniętych tajemniczością i skłonnych do mglistego mistycyzmu. Ta wstępna faza jest już daleko za nami. Wrońskizm to orzech niełatwy do zgryzienia. Studia nad nim wymagają gruntownej znajomości historii filozofii, prawdziwych skłonności spekulatywnych, wytrwałości i metody. Odpadli więc snobi i „ślepowiercy“ a pozostali ludzie, którzy mogą być naprawdę użyteczni jako sumienni badacze i systematyczni propagatorzy.

To wprowadzenie ruchu wrońskistycznego w Polsce na tor właściwy jest w pierwszym rzędzie zasługą prezesa T-wa Hoene-Wrońskiego, prof. Paulina Chomicza, filozofa, matematyka i astronoma, głębokiego znawcy całokształtu doktryny, tj. zarów-

no jej części filozoficznej jak matematycznej. Wróg mistyki i niekompetencji, fanatyk ścisłości i „sumienności w obliczu źródeł“, poświęcił on całe swe życie gromadzeniu materiałów i fundowaniu podstaw, na których miał się oprzeć gmach wskrzeszonej myśli wrońskistycznej. Wokół niego też skupiła się ekipa badaczy, którzy podjęli trud wszechstronnego opracowania doktryny i skonfrontowania jej z wynikami nauki współczesnej. Dziś prace te prowadzone są w różnych dziedzinach, a dynamika ich jest już tak duża, że trzeba było koniecznie stworzyć dla nich organ wypowiedzi w postaci specjalnego rocznika filozoficzno-matematycznego.

„Wronskiana“ stawiają sobie następujące zadania:

a) dalsze pogłębianie studiów nad filozofią absolutną;

b) porównywanie tez tej doktryny z innymi współczesnymi kierunkami filozofii, mające charakter krytyki teoriopoznawczej i metodologicznej ich podstaw;

c) notowanie najważniejszych dokonań w tej dziedzinie i przegląd a totali ruchu wrońskistycznego w Polsce i za granicą.

Tak pomyślana praca „Wronskianów“ ma dwa aspekty: doczesny i wieczny. W aspekcie doczesnym chcemy dać Polsce, przeżywającej głęboki kryzys duchowy i postawionej pośrodku gwałtownej walki idej i prądów społeczno-politycznych, bazę odrodzenia umysłowego i moralnego. Chcemy dopomóc polskiej świadomości narodowej do samopoznania i samookreślenia się w historii, przez wydobycie na jaw potężnych i niezniszczalnych wartości, jakie tkwią w jej filozofii. Chcemy wyrugować z Polski fałszywe doktryny, powodujące zamęt pojęć, ugruntować szacunek dla myśli i przyzwyczajać do dyscypliny intelektualnej. Chcemy przygotować falangę pracowników naukowych, którzy w przyszłości potrafią wypełnić tę dotkliwą lukę, jaką jest brak wykładowców filozofii polskiej, a w szczególności wielkich polskich systemów metafizycznych ub. wieku na naszych uczelniach. W ten sposób zapewnić chcemy Polsce to miejsce w kulturze współczesnej, jakie jej przynależy z tytułu jej ogromnego dorobku w świecie wartości duchowych.

W aspekcie wiecznym „Wronskiana“ walczyć będą z minimalizmem antymetafizycznym, obcym tradycjom myśli polskiej,

a tak dziś rozpowszechnionym w filozofii i nauce polskiej, wskutek przemożnej okupacji naszej kultury przez elementy wyjaławiające naszą energię kulturotwórczą. W miejsce relatywizmu, agnostycyzmu i tendencyj irracjonalistycznych, przynosimy idee absolutu, poznawalności prawdy i nadrzędności rozumu, w myśl zasady: mens invicta manet. Samobójczą prostrację filozofii i atomizację nauk zastąpić chcemy ideą suwerenności filozofii, w jej charakterze scientiae universalis, powołanej z jednej strony do odkrycia prawd niewarunkowych, a z drugiej strony do systematyki architektonicznej nauk, dla dopełnienia postulatu jednolitości wiedzy. Fascynuje nas wizja epoki „Nowego Oświecenia", przezwyciężającego mroki barbarzyństwa, które podmywa dziś fundamenty naszej cywilizacji.

Bez niczyjej pomocy, o własnych siłach powstał i rozwinął się w Polsce ruch wrońskistyczny. Nie na subsydiach, ani na możnej protekcji opierała się dotychczasowa nasza działalność wydawnicza. Symbolem warunków, w jakich musieliśmy pracować w Polsce odrodzonej, pozostanie na zawsze ów sromotny epizod z „Wstępem do filozofii matematyki" Hoene - Wrońskiego, którego przekład, dokonany przez prof. Chomicza, przeleżał lat 11 w Kasie im. Mianowskiego, aby wreszcie ukazać się prywatnym sumptem na półkach księgarskich.

Nie sprawdza się widać teza materialistyczna: ex nihilo nihil fit. Z „niczego" narodził się w Polsce renesans filozofii absolutnej. Nie jest ona wątłą, cieplarnianą roślinką, czerpiącą soki żywotne z dotacyj oficjalnych. Jej siła i ekspansywność tkwi w prawdzie. A prawda zwycięża, zawsze i wszędzie — wbrew wszystkiemu.

Jerzy Braun.

...przedmiotem tej reformy wiedzy ludzkiej jest ustanowienie ostateczne prawdy na ziemi, ziszczenie w ten sposób filozofii absolutnej, spełnienie religii, zreformowanie nauk, wyjaśnienie historii, odkrycie celu najwyższego państw, ustalenie kresów absolutnych człowieka i odsłonienie przeznaczeń narodów. (Hoene-Wroński „Prolegomena do Mesjanizmu").

LISTY PRYWATNE HOENE-WROŃSKIEGO

Podajemy tu pięć listów H. - Wrońskiego do Ludwika Crozals'a, z którym się Wroński przyjaźnił, lecz o którym nie mamy bliższych danych. Crozals'a interesowało podane przez H. - Wr., Prawo Tworzenia w jego zastosowaniu do ekonomii społecznej i techniki, ale przede wszystkim pragnął dokładniej pojąć samą istotę i budowę tego Prawa. Pyta on filozofa o triadę podstawową Prawa Tworzenia, tj. o element-neutralny, element - byt i element - wiedzę, oraz o znaczenie symbolów X, Y, Z w I tablicy Arcytypu Stworzenia Wszechświata (ob. „Apodictique Messianique"). Czytelnik niniejszych listów, który by pragnął bliżej poznać te zagadnienia, znajdzie odpowiednie materiały w tłumaczonych na język polski pracach H. - Wrońskiego, przede wszystkim w „Prawie Tworzenia", „Propedeutyce" i „Prolegomenach". „List do Papieża", o którym Wroński wspomina w trzecim liście, jako o dziele, gdzie obszernie wyłożył swe poglądy na chrześcijaństwo, również wydany jest w przekładzie polskim.

Wszystkie zamieszczone poniżej listy do Crozals'a wyjęte są z książki, wydanej pośmiertnie pt. „Sept manuscrits inédits", Paris 1879.

Tłumacz

PIĘĆ LISTÓW FILOZOFICZNYCH napisanych w r. 1852 do p. Ludwika Crozals'a w Béziers

List pierwszy

Neuilly (Seine), 6.V. 1852.

Drogi Panie i Przyjacielu!

Przedwczoraj otrzymałem list, datowany z 1 b. m. — Nie mogłem odpisać natychmiast, gdyż oczekiwałem na koniec druku pewnej rzeczy, którą właśnie ogłosiłem i którą dziś załączam

przy niniejszym. Od pewnego czasu czekam również na te z pośród mych dzieł, których Pan nie posiada, a które pragnąłem Mu przesłać. Aby dłużej nie zwlekać z odpowiedzią, posyłam na razie te, które mam pod ręką i których paczkę dziś jeszcze doręczę panu D. [1]), Pańskiemu przyjacielowi. Skoro tylko zdobędę resztę, prześlę je Panu tym samym sposobem. Ale już i w tych pracach, które dziś przesyłam, znajdzie Pan kilka nowych i dość ważnych wiadomości o Mesjanizmie. Znajdzie Pan zwłaszcza w jednym z tych dzieł, mianowicie w *„Odezwie do Narodów cywilizowanych“*, odpowiedź na jedno z pytań, zawartych w ostatnim Pańskim liście (z 1 maja), tzn. na pytanie, jak ustalić *wytwórczość* i *spożycie* podług prawa tworzenia. Jakoż znajdzie Pan tam nie tylko *Tablicę genetyczną ukształtowania przemysłu społecznego* (str. 17—19), ale ponadto *Tablicę genetyczną systematu absolutnego Ekonomii społecznej* (str. 19—21) i wreszcie *Tablicę genetyczną determinacji matematycznej praw Ekonomii społecznej* (str. 21—34). I w tej to drugiej z wymienionych trzech Tablic zobaczy Pan, jakie jest prawdziwe znaczenie genetyczne dwu przedmiotów ekonomicznych, stanowiących odnośnie *wytwórczość* i *spożycie*.

Ale jest to tylko część Pańskiego ogólnego zapytania, mianowicie zapytania, w jaki sposób, skoro się ma jeden z dwu elementów pierwszorzędnych, można odnaleźć drugi, oraz jak, znając oba te elementy, można się od nich wznieść do elementu-neutralnego.

Na to pytanie — oto trzy odpowiedzi:

1) Jedynie przez *akt genialny* można by w ten sposób wznieść się do elementu-neutralnego w jakimś systemacie rzeczywistości; ale i wtedy nie mielibyśmy żadnej rękojmi absolutnej co do prawdziwości tego systematu.

---

[1]) Prawdopodobnie Durutte. Kamil hr. Durutte, zam. w Metzu, matematyk, muzykolog i kompozytor, autor „Esthétique musicale. Technie ou Lois générales du systéme harmonique“ (Paris — Metz 1855), w którym rozwija poglądy Wrońskiego na istotę muzyki. Zbliżenie między nim a Wrońskim nastąpiło w r. 1849. Odtąd Durutte jest zwolennikiem doktryny naszego filozofa i jego żarliwym współpracownikiem. Niewątpliwie z tym wiąże się fakt, że od r. 1850 skład główny dzieł Wrońskiego mieści się w Metzu, w księgarni M. Alcana.

2) Jedynie z *elementu-neutralnego* można, stosując prawo tworzenia, wywieść całkowity systemat danego rzędu rzeczywistości. Ale i wówczas, można osiągnąć rękojmię absolutną tylko, gdy się rozwinie dalej, wciąż na podstawie prawa tworzenia, każdy człon tego systematu, a ponadto każdy dalszy człon tych rozwinięć postępowych, aby spełnić stworzenie i w ten sposób móc się przekonać, przez dowód apagogiczny [2]), że się nie doszło do żadnej niedorzeczności. Lecz to właśnie stanowi zadanie *Apodyktyki Mesjanicznej*.

3) Element-neutralny jakiegoś systematu rzeczywistości nie może być dany przez nic innego, jak tylko przez człon genetyczny jakiegoś uprzedniego systematu rzeczywistości; przykład znajdzie Pan w moich *siedmiu rzędach* postępowych stworzenia Wszechświata (tom II „*Reformy Wiedzy ludzkiej*“, str. 523—547).

Co do innych Pańskich pytań, które wszystkie są nader istotne i w ten sposób dowodzą Pańskiej pięknej dążności filozoficznej, są one zarazem i zbyt liczne i zbyt ważne, bym na nie mógł odpisać w dzisiejszym liście. — W liście, który Pan otrzyma jeszcze w ciągu bieżącego miesiąca, zacznę Panu dawać rozwiązanie Jego zagadnień.

Co się tyczy moich zamierzonych *Odczytów europejskich*[3]), to nie udało mi się uzyskać upoważnienia Rządu. Podobno, aby

---

[2]) Dowód apagogiczny, znany z logiki tradycyjnej, jest to jak wiadomo tryb wnioskowania, sprowadzający do absurdu twierdzenie przeciwne, przez okazanie jego konsekwencyj.

[3]) Widząc bezowocność swych wysiłków wydawniczych i odezw do panujących, w których wyjaśniał istotę współczesnego kryzysu i wrzenia rewolucyjnego, Wroński chciał oddziałać na opinię publiczną żywym słowem. Tu geneza pomysłu „Konferencyj europejskich“ a potem „Konferencyj naukowych“. Szereg takich odczytów wygłosił on w Metzu, otrzymał więc — jak z tego widać — pozwolenie rządu. Wzmianki o tych konferencjach znajdujemy we wszystkich pismach Wrońskiego z tego okresu, przede wszystkim, w „Dernier appel à l‘humanité“, str. 12 — 14, oraz w „Epître à sa Majesté l‘Empereur de la Russie“, gdzie znajduje się program tych konferencyj „naukowych“ i „filozoficznych“ (str. 19 — 24). Programy te, czyli streszczenia swej doktryny, wydawał w Metzu przy pomocy Durutte‘a.

ukrócić wszelkie niebezpieczne gadaniny polityczne, wzięto sobie za prawidło ogólne — nie popierać wystąpień politycznych; i słusznie.

Jestem przeto zmuszony poświęcić się *odczytom naukowym,* których program załączam. Zresztą może i na te odczyty nie otrzymam zezwolenia rządowego, które i tutaj jest niezbędne.

W tym ostatnim wypadku zostawałoby mi we Francji tylko jedno: zawiązać spółkę dla natychmiastowego urzeczywistnienia mojej *Reformy lokomocji* [4]). A to jest jeszcze bodaj trudniej. — Mój *naturalny* los we Francji, to żyć w nędzy, a umrzeć być może w szpitalu. — Wszelakoż aby nie mieć sobie nic do wyrzucenia, roześlę dużo niniejszych programów. — We wspomnianej paczce przesyłam Panu sześć egzemplarzy, z prośbą, by Pan zechciał rozdać je ludziom, zdolnym do ich zrozumienia. Dołączam dziełko p.t.: *„Pilna konieczność reformy lokomocji,* itd."; zobaczy Pan, jaka jest ta wielka sprawa, już uśmiercona we Francji w niegodziwy sposób, o którym mówię w niniejszym programie.

Żegnam Cię, drogi Panie i przyjacielu.

Sługa uniżony.

Żona dziękuje za uprzejmą Pańską pamięć.

---

[4]) Wroński wystąpił przeciwko kolejom żelaznym, jako zbyt kosztownemu i skomplikowanemu systemowi komunikacji, wysuwając koncepcję „lokomocji samoczynnej", na której użytek wystarcza zwykła sieć dróg. Była to antycypacja dzisiejszej komunikacji samochodowej, przy czym Wroński pracował również nad t.zw. systemem „szyn ruchomych" (znajduje się w W-wie, w posiadaniu prywatnym, model pierwszego tanku pomysłu Wrońskiego). Wykład swej „Reformy lokomocji" podaje Wroński w „Apodyktyce" na str. 371 oraz w pracach specj. jak: „Supplique à Sa Majesté le Roi des Français sur la barbarie des chemins de fer" (1838), „Résultats des expériences faites avec les rails mobiles ou chemins de fer mouvants" (1839), „Introduction à un mémoire sur la solution scientifique et sur l'exécution technique de la Réforme scientifique de la locomotion, terrestre et maritime" (1851), „Conferences publiques sur la réforme des mathématiques pour servir à la réalisation de la réforme scientifique de la locomotion" (1852), itd. itd.

7 maja.

PS. — Musiałem zaczekać z wysłaniem tego listu, gdyż nie zastałem wczoraj p. D. Wyjechał na wieś i wróci do Paryża dopiero w przyszły poniedziałek, 10 bm. — Niemniej przeto, oddałem jego stróżowi paczkę dla Pana, prosząc, by ją należycie doręczył panu D., który z kolei prześle ją Panu możliwie najrychlej. Sądzę, że będzie dobrze, gdyby Pan sam napisał do swego przyjaciela; proszę mi też donieść, czy mam i na przyszłość jemu doręczać paczki, które zechcę Panu przesłać.

W paczce, przekazanej panu D., znajdują się następujące dzieła:

1. Odezwa do Narodów cywilizowanych.
2. List do księcia Czartoryskiego.
3. Dodatek do tego Listu.
4. Ostatnie wezwanie do ludzi wyższych itd., gdzie na końcu mieszczą się *Przepowiednie naukowe.*
5. Fałszywy Napoleonizm.
6. Odezwa do Narodów Słowiańskich.
7. Pilna konieczność reformy kolei żelaznych.
8. Sześć egzemplarzy niniejszego *Programu odczytów naukowych.*

List drugi

Neuilly, 22.V.1852.

Mój drogi Panie!

W liście z 7 bm., na który mi Pan nie odpisał, zapowiedziałem, że prześlę Mu, za pośrednictwem pana D., kilka moich prac i dałem szczegółowe wyjaśnienia, dotyczące Pańskich pytań co do wytwórczości i spożycia gospodarczego. Oczekiwałem na Pańską odpowiedź, aby wiedzieć, czy przesłane dzieła dostatecznie Panu wyjaśniły to zagadnienie, bo stratą czasu byłoby kilkakrotne powracanie do tego. A ja lubię metodycznie i do gruntu omówić jedno, zanim przejdę do następnego.

Jednakowoż, wracając do Pańskich pytań, zawartych w liście z 1 maja, muszę tymczasem przystąpić bodaj do pierwszego, mianowicie do Pańskiego zapytania, jakie jest właściwe znacze-

nie *Architektoniki, Metafizyki* i *Metodologii* [5]) każdej nauki. Oto odpowiedź na to piękne pytanie, wywołane przez to, co jest zawarte na str. 44—45 tomu I Reformy Wiedzy ludzkiej.

Każda nauka i ogólnie wszystkie nauki mają za przedmiot naszej wiedzy *rzeczywistości stworzone;* jak to Pan widzi w Problemacie Powszechnym Rzędu III Prototypu Stworzenia (str. 531 t. II *Reformy Wiedzy ludzkiej),* którego przedmiotem jest *Dzieło stworzone.* I jako takie, części ustanowcze czyli całkujące każdej nauki mogą być ustalone tylko przez zastosowanie *prawa tworzenia* do stworzenia świata. Owóż te oto genetyczne części ustanowcze stanowią *Architektonikę* każdej nauki. Tak więc, w *„Prolegomenach do Mesjanizmu“* (str. 211—229), tablica genetyczna Polityki stanowi *Architektonikę* Polityki, tablice zaś genetyczne Algorytmii i Geometrii stanowią *Architektonikę* Matematyki, których przedmioty odnośne dane są we wspomnianym Rzędzie III Prototypu Stworzenia, a mianowicie: *Polityka* stanowi tam Racje-Dostateczne, a *Matematyka* — Narzędzie-Powszechne-Byt.

Ponadto, w tychże *„Prolegomenach“,* po wspomnianych co tylko Tablicach genetycznych, zobaczy Pan, że w każdym systemacie rzeczywistości istnieje *trynomia mesjaniczna,* ustalająca trzy prawa podstawowe tego systematu rzeczywistości, a mianowicie: *Prawo - najwyższe, Problemat - powszechny,* oraz *Zbieg - teleologiczny,* których znaczenie jest należycie zdeterminowane na str. 234—235 tychże „Prolegomenów“. — Owóż to wszystko, co pochodzi bezpośrednio od Prawa Najwyższego, stanowiąc samże PRZEDMIOT nauki, niezależny od człowieka, ustala prawodawstwo tej nauki i tym sposobem stanowi jej *Metafizykę.* To zaś wszystko, co pochodzi od Problematu-powszechnego, mianowicie rozstrzygnięcie wszystkich zagadnień tej nauki, które to rozstrzygnięcie nie jest dane w tym systemacie rzeczywistości i które zatem wymaga wiedzy człowieka, tzn. zastosowania specjalnego jego wiedzy do tego systematu rzeczywistości, staje się dziełem człowieka i tym sposobem stanowi *Metodologię* tej nauki. — Co się tyczy trzeciego prawa podstawo-

---

[5]) Co do tej nader ważnej kwestii, obacz wstęp do nowego polskiego przekładu części I „Propedeutyki“.

wego, czyli *Zbiegu-teleologicznego,* to ludzie jeszcze nie dostrzegli i zatem nie pojęli osobliwych zjawisk, przez które to przedziwne prawo, wszędzie świadczące o obecności Boga, ujawnia się ludziom wciąż ślepym. Pozytywnie wskazałem tę część boską wszelkiej nauki w mojej Filozofii i w mojej Reformie Matematyki — jako Prototypie podobnej reformy wszystkich innych nauk. Wskazałem ją również w mojej Filozofii Polityki (w „Metapolityce"), jak Pan to zobaczy w *trynomii politycznej* (str. 217 „Prolegomenów"). Ponadto zobaczy to Pan w „Liście poufnym do księcia Ludwika Napoleona", który to List zamierzam Panu przesłać niezwłocznie, we Wstępie zaś do tegoż (str. XI i XII) znajdzie Pan tę trynomię mesjaniczną w Matematyce, Polityce i Teologii.

Pyta Pan następnie, w związku z ostatnim paragrafem str. 46 tomu I Reformy, czemu powszechność przedmiotów pewnego systematu jest tylko wymagalnikiem samejże możliwości ich istnienia? — Odpowiedź znajdzie Pan w końcu str. 50, gdzie jest wytłumaczenie, w jaki sposób ta powszechność przedmiotów jest *umożliwiona* przez *zasady* ich istnienia, tzn. przez sameż zasady ich rzeczywistości.

Dalej, nawiązując do ostatniego ustępu str. 47, pyta Pan o rozróżnienie pomiędzy *treścią* a *formą* w indywidualności i w powszechności przedmiotów danego systematu rzeczywistości. — Owóż wszystko to, co w tym systemacie jest *zrodzone* (engendré) a zatem *ustalone* (fixé), bądź to i n d y w i d u a l n i e w teorii, bądź p o w s z e c h n i e w technii tegoż systematu, tzn. wszystko, co tym sposobem jest *tworzone* przez odrębne części prawa tworzenia, stanowi *treść* czyli *zawartość* tych przedmiotów odrębnych; i przeciwnie, wszystko, co wskutek tych odrębnych stwarzań zakłada *relację* czyli *stosunek* wzajemny pomiędzy tymi odrębnymi przedmiotami, stanowi *formę* czyli *sposób bycia* tych odrębnych stwarzań. Tak więc *treścią* jakiegoś przedmiotu indywidualnego czy powszechnego jest ustrój pierwotny tego przedmiotu, przez jego *własną istotę, formą* zaś takiego indywidualnego czy powszechnego przedmiotu jest wtórny jego ustrój przez istotę *innych przedmiotów.*

Z tych rozważań ogólnych, które ściśle ustalają *treść* i *formę* przedmiotów w systemacie rzeczywistości, bezpośrednio wynika znaczenie ich *relacyj pozytywnych* oraz ich *relacyj negatywnych*, zaznaczonych na str. 55. W rzeczy samej, relacjami pozytywnymi są te, które determinują formę przedmiotów w tym, czym one są rzeczywiście względem innych przedmiotów; a zatem relacjami negatywnymi są te, które determinują przedmioty w tym, czym one nie są względem innych przedmiotów tegoż systematu rzeczywistości.

Kojarząc z niniejszym listem ów, który miałem zaszczyt napisać do Pana 7 maja, będzie Pan teraz miał całkowite wyjaśnienie wszystkich zagadnień, poruszonych w Pańskim liście z 1 maja.

Zresztą, jeśli się nie mylę, wszystkie te pytania mają za główny cel głębsze poznanie prawa tworzenia. I jako takie, wysoce zasługiwały one na odpowiedzi zadowalające; które też co tylko Panu dałem. Wszelakoż, o ile nie wystarczają one Panu jeszcze, racz Pan powtórzyć swe zapytania w formie dokładniejszej, a postaram się odpowiedzieć na nie znowu, aż do zupełnego zaspokojenia Pańskiego umysłu. — W tymże celu, poproszę Pana przeczytać najpierw to, co w *Cent Pages décisives* (str. 37—41) dotyczy budowy i dedukcji prawa tworzenia.

List trzeci

Neuilly, 17.VI.1852.

Mój drogi Panie i przyjacielu!

Choć jeszcze niezdrów, nie chcę kazać Panu dłużej czekać i odpowiadam na ostatni list Jego z 30 maja.

Pyta Pan czy X [6]) znaczy co innego, niż *że Bóg jest sam przez się?* — Oczywiście, nie znaczy to nic innego; ale przecież to dopiero *problemat*. Idzie właśnie o rozwiązanie tego wielkiego problematu, aby odkryć, jaka jest *istota wnętrzna* owego X, czyli, jeśli Pan woli, *istota wnętrzna* Boga — ta istota wnętrzna, która, nie mówię: i s t n i e j e, ale: o s t a j e s i ę

[6]) Na czele „A p o d y k t y k i" Wrońskiego mieści się tablica pt. „Stworzenie się własne Boga". W tej tablicy literami X, Y, Z oznaczona jest trójjednia najwyższych zasad stwórczych wszechświata.

(subsiste) sama przez się. — Lecz jako taki, problemat ten jest *problematem religijnym* czysto, t.zn. *dogmatem*, który — w braku jego rozwiązania, albo raczej dla odsunięcia myśli o tym rozwiązaniu, religia wszystkich czasów, a nawet nasz obecny chrześcijanizm — podaje nam przez antycypację i słusznie, jako *Prawdę religijną*, tj. jako będący już *samymże rozwiązaniem* tego wielkiego problematu. Bo też religia nie może zdziałać więcej; gdyż objawienie jest tylko zjawem rozumu absolutnego w naszym uczuciu. I jako takie, objawienie, ta ŁASKA boska, bo tym jest ono, może tylko odsłonić nam wielkie problematy naszego istnienia, pozostawiając człowiekowi ZASŁUGĘ ich rozwiązania (Proszę czytać „List do Papieża" na początku t. II „Reformy wiedzy ludzkiej").

Powiadam, że religia nie może dać wspomnianego rozwiązania, albowiem nigdzie, w żadnym objawieniu, rozwiązanie to nie jest dane; a funkcja religii sprowadza się do tego, by uczyć nas objawienia, właśnież abyśmy poznali wielkie problematy człowieka jako istoty rozumnej. Niestety, we wszystkich czasach, religia a raczej kler bał się wyznać w ten sposób niedostateczność religii, ujawniając, że podaje nam on tylko *problematy*, ale nie umie sam dać nam *rozwiązania*. I w tej obawie, kler zawsze opatrywał te dopiero problematy szumną nazwą *Prawd religijnych*, roszcząc przez to, jakoby w tym względzie nie było nic więcej do wiedzenia. Niesłusznie; boć przecież jest już piękną i wzniosłą funkcją Duchowieństwa — uczyć człowieka o wielkich problematach jego istnienia. Ale w takim razie trzeba by uznać, że człowiek posiada pewną wiedzę wyższą, dzięki której będzie mógł rozwiązać te boskie problematy. A takie uznanie zdawałoby się pomniejszać wpływ, powagę i potęgę kleru. Jest to również niesłuszne, a nawet z krzywdą dla kleru, ponieważ niepodobna wstrzymać rozwoju rozumu człowieka, który to rozum jest przymiotem wyróżniającym jego istoty, jego duszy. I wtedy, skoro człowiek osiąga świadomość tej władzy wyższej, tej *władzy stwarzania prawdy*, kler, aby utrzymać swą fałszywą pozycję, którą zrazu słusznie obrał by zapobiec wypaczaniu dogmatów, musi teraz zaprzeczać w człowieku potęgę rozumu, tej władzy wytwarzania prawdy i tym sposobem wpada

w niebezpieczny kompromis, gdzie, chcąc przeszkodzić rozwiązywaniu problematów religijnych, a to przez pomysłowe nazywanie ich tajemnicami, wywołuje on, przez tę domniemaną niemożność rozwiązania tych wzniosłych problematów, po prostu ich zaprzeczenie; i wówczas ludzie popularnie je nazywają n i e d o r z e c z n o ś c i ą. A zatem kompromis ten wywołuje skutek wręcz przeciwny temu, który kler chciał osiągnąć, zaprzeczając potęgę rozumu. Powoduje on n i e d o w i a r s t w o i tym sposobem odbiera klerowi jego powagę zbawienną i konieczną do tego, by stale budzić w człowieku, na wszystkich szczeblach jego kultury umysłowej, wielkie problematy jego istnienia.

Powiedziałem wyżej, że religia nie może sama dać rozwiązania tych wielkich problematów, gdyż to by odebrało człowiekowi zasługę ich rozwiązania, przez którą jedną może on sobie nadać swe istnienie absolutne, dokonywując w ten sposób stworzenia się własnego. W rzeczy samej, w żadnym objawieniu, które jest i być musi jedyną doktryną religii, nie ma nic poza *problematem,* nigdy nic, co by dawało *rozwiązanie* tego problematu, w całym zakresie *dogmatów* każdej religii. Tak na przykład, w najdalszej starożytności, *Swayanbhu* Hindusów powiada tylko: *to co istnieje przez się* (ob. „Prolegomena" str. 546 i nast.).

A zatem jakiejś wiedzy przewyższającej wiedzę *religii,* jakiejś wiedzy, gdzie będzie panował wyłącznie rozum absolutny, ta władza wytwarzania prawdy, a mianowicie — *filozofii,* gdy dojdzie ona do swego spełnienia, — przypadnie rozwiązanie tych wielkich problematów religijnych, to rozwiązanie decydujące, od którego zależy rzeczywistość absolutna człowieka. — Pozostaje więc dowiedzieć się, do jakiego punktu, w dziedzinie tego wielkiego zagadnienia, dotarła dzisiaj prawdziwa filozofia. — Powiem to Panu:

Zanim się przystąpiło do samegoż rozwiązania tych wielkich problematów, szczególniej zaś zagadnienia X czyli Arcy-Absolutu, Niewysłownego, należało przedtem wyznaczyć rozumowo te wysokie problematy religijne, które, jak przed chwilą pisałem, są dopiero zjawem rozumu absolutnego w naszym uczu-

ciu (Ob. „Prolegomena“ str. 473 i nast.). Owóż, nie wdając się tu we wszystkie rozwinięcia postępowe tej rozumowej czyli filozoficznej determinacji zagadnienia *X* = Arcy - Absolutu, powiem Panu tylko, że wynik ostateczny tych postępów, zdobyty przez świeżą reformę filozofii w Niemczech, a mianowicie przez Schellinga, brzmi:

X jest to tożsamość pierwotna *Wiedzy* i *bytu*,

uważając, że wiedza i byt, jako pierwszorzędne składniki *rzeczywistości*, są koniecznymi składnikami wszystkich rzeczywistości stworzonych. Toteż ta ostateczna determinacja filozoficzna problematu X okazuje nam cechę zewnętrzną czyli chrematyczną (= przez rzeczywistości stworzone) tej wielkiej niewiadomej X.

Należało więc już tylko odkryć *istotę wnętrzną* tego wielkiego i rozstrzygającego problematu ludzkości. zgodną z jego cechą zewnętrzną, jaką ustalił Schelling. I właśnie tego odkrycia *istoty wnętrznej* dokonała filozofia absolutna, stanowiąca Mesjanizm.

Jakaż jest tedy ta *istota wnętrzna* owego X, — zapyta mię Pan niewątpliwie. — By na to odpowiedzieć, poproszę Pana przeczytać i zgłębić to, co powiedziano w t. II. „Reformy Wiedzy ludzkiej“, na str. 561 — 565, od zdania: „Pozostaje nam przeto oświecić ludzi co do zasad pierwszych istnienia Wszechświata“ itd., aż do zdania: „człowiek stopniowo zdobędzie, PRZEZ WŁASNĄ ZASŁUGĘ, coraz jaśniejszą świadomość tych zasad Z, X i Y, przez które istnieje Wszechświat i przez które, dokonywując własnego stworzenia, na wzór Boga, na Którego obraz został on stworzony, spełni on swe przeznaczenia absolutne“.

Niebawem odpowiem Panu listownie na resztę pytań, zawartych w Pańskim liście z 30 maja.

Pozostaję zawsze Pańskim oddanym sługą i przyjacielem, podziwiającym głębię Pańskiego umysłu i Pańską wysoką dążność do ostatecznych przeznaczeń człowieka.

PS. — Skoro mię Pan powiadomi, że otrzymał list niniejszy i dobrze go zrozumiał, napiszę po raz czwarty, ażeby odpowiedzieć na wszystkie inne pytania z pięknego Pańskiego listu z 30 maja.

Neuilly, 28.VI. 1852.

Drogi mój Panie i przyjacielu!

Otrzymałem Pański, mądry jak zawsze, list z 21 czerwca. Donosi mi Pan w nim, że przeczytał wskazane ustępy na str. 561 — 567 tomu II. Owszem; ale przeczytał je Pan nie dość uważnie, gdyż w przeciwnym razie nie prosiłby mię Pan, bym Mu odsłonił *istotę wnętrzną* X'u. — Niechże więc Pan odczyta je raz jeszcze, by pojąć powody, które mię powstrzymują dziś, a zapewne i przez całe życie powstrzymają, od odsłonięcia ludziom tej wielkiej prawdy.

Wróćmy zatem do Pańskiego listu z 30 maja, mam bowiem odpowiedzieć jeszcze na Pańskie pytania co do Y, co do Z, co do inności i samości, hipostazy, egzoteryzmu i ezoteryzmu i co do cechy heurystycznej filozofii absolutnej. — To o wiele za dużo pytań na raz. Odpowiedź na każde z osobna wymagałaby całej księgi. Mogę więc tylko wytłumaczyć Panu nader pobieżnie te zagadnienia.

Co się przede wszystkim tyczy Y, sądzi Pan, prawdopodobnie na podstawie teologii absolutnej, zawartej w „Cent Pages", że jest to *Samość boża.* Myślę, że gdyby Pan dobrze zgłębił tę teologię absolutną, w związku ze wszystkim, com Panu powiedział w poprzednich listach o *Treści* i *Formie*, uznałby Pan, że Y jest raczej *Innością bożą*, to zn. — Człowiekiem [7]) — I byłby Pan w ten sposób dokonał nie tylko wielkiego odkrycia, ale, co nieskończenie ważniejsze, byłby Pan zrozumiał, albo przynajmniej zaczął pojmować, czym jest Człowiek, stwierdzając, jeżeli nie jego istotę wnętrzną, jego HIPOSTAZĘ, to przynajmniej jego *cechę zewnętrzną*, stanowiącą przeto *inność bożą.*

Co się następnie tyczy Z, proszę dobrze przeczytać str. 567 tomu II „Reformy", dodając do tego gruntowne studia nad Rzędem I Prototypu Stworzenia Wszechświata, a odkryje Pan zarazem

[7]) Określenie człowieka, jako formy, albo inności bożej podaje Wroński wyraźnie w „Les Cent pages décisives" str. 45, w tablicy genetycznej doktryny czyli teologii chrystianizmu, w nocie do formy elementu podstawowego.

i wytłumaczenie mesjaniczne, t.zn. rozumowe wielkiej tajemnicy Trójcy, która dotąd była niepojęta dla człowieka, a zatem również znaczenie czyli *cechę zewnętrzną* Z'u.

Te trzy *cechy zewnętrzne* X'u, Y'u i Z'u, jak je Panu odsłoniłem w niniejszym i poprzednim liście, winny Pana zajmować całe życie, jeżeli Pan istotnie pragnie dojść do poznania *Prawdy*, a zatem do stworzenia własnego swojej *nieśmiertelności*.

Tak tedy, będzie Pan miał dosyć na dzisiaj, a nawet więcej niż dosyć. — *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo* (Jan, XVI, 12).

Żegnam Pana,

zawsze przyjazny i gotów do usług.

List piąty

Neuilly, 15.VII. 1852.

Drogi mój Panie i przyjacielu!

Znów mogę panu służyć. — Zacznijmy od wyjaśnienia zagadnień, których nie można było omówić na raz, to znaczy: samości i inności, hipostazy, egzoteryzmu i ezoteryzmu, oraz heurystycznej cechy filozofii absolutnej.

Otóż w genetycznej Tablicy Filozofii Psychologii, znajdującej się na końcu „Prolegomenów", zobaczy Pan, na str. 565, że świadomością potencjalną *Jaźni jest SAMOŚĆ, świadomością* zaś potencjalną *Niejaźni — INNOŚĆ*. A co się tyczy *świadomości* potencjalnej, zobaczy Pan, na str. 98 i 99 tychże „Prolegomenów", iż w stopniowaniu świadomości ludzkiej ta omawiana świadomość potencjalna zajmuje stopień czwarty.

Co do HIPOSTAZY człowieka, pisałem już w liście z 28 czerwca, jaka jest istota wnętrzna Y'u, którego cechą zewnętrzną jest inność boża, t.zn. świadomość potencjalna w Bogu *Niejaźni* Boga.

Co do *ezoteryzmu*, była to ongi tajna nauka sekt filozoficznych lub religijnych. Była ona tajna, gdyż jako przeciwna istniejącym prawom i wierzeniom, nie mogła być ogłoszona publicznie; np. w stowarzyszeniu Pitagorasa. Dzisiaj *ezoteryczną* nazywamy tę część doktryny mesjanicznej, która się objawi dopiero w dwóch ostatnich — szóstym i siódmym — okresach istnienia ludzkości, i która zatem nie miałaby żadnej użyteczno-

ści w obecnym stadium rozwoju rodzaju ludzkiego. — W przeciwieństwie do ezoteryzmu, *egzoteryzmem* zwie się wszelką doktrynę filozoficzną czy religijną, którą można głosić publicznie, nie bojąc się urazić istniejących zapatrywań, albo też nie bojąc się, że się powie rzeczy, współcześnikom niepotrzebne.

I wreszcie, co się tyczy cechy heurystycznej (prowadzącej do odkryć) naszej filozofii absolutnej, zechce Pan przeczytać str. 202—237 „Prolegomenów"; znajdzie Pan tam wyjaśnienie szczegółowe i doskonałe tej specjalnej cechy Mesjanizmu.

W ostatnim liście, którego stempel pocztowy opiewa na 2 lipca, powiada Pan najpierw, że istota wnętrzna X'u nie jest niczym innym, jeno elementem - neutralnym,ześrodkowującym w swej *indywidualności* zasadę *powszechności,* która się objawia przez *wiedzę* i *byt.* — Gdybyśmy wycofali wyrazy „indywidualność" i „powszechność", które tu nie znajdują ścisłego zastosowania, mogłoby to być prawdziwe, ale niczego by to nas nie nauczyło, gdyż jest to cecha ogólna każdego elementu-neutralnego.

Ponadto, wyznacza Pan tam istotę wnętrzną Y'u; ale ponieważ dodaje Pan, że nie jest jej pewien, więc chyba nie potrzebuję się tym zajmować; mogę tylko zaznaczyć, że, gdyby nawet Pan był pewien, to by również niczego nas nie nauczyło, gdyż są to dopiero przymioty zewnętrzne człowieka.

Powiada Pan w końcu, że istotą wnętrzną Z'u jest element - neutralny, z którego wypływa tożsamość *wiedzy i bytu.* Gdyby zmienić wyraz „element - neutralny" na wyraz „zasada", byłoby to słuszne, ale znowuż niczego by nie nauczyło, bo Z jest przecie zasadą najwyższą wszystkiego.

Żegnam i pozostaję zawsze przyjaznym i do usług gotowym.

Z ROZWAŻAŃ F. WARRAINA

Ukazującą się obecnie, wielotomową edycję pism Wrońskiego, L'Oeuvre philosophique de Hoené-Wronski, zaopatrzył redaktor wydawnictwa, znakomity myśliciel Francis Warrain, obszernymi i doniosłymi komentarzami. Wybraliśmy niektóre z nich (t. II, ustęp 36, s. 139, ust. 48 — 51, s. 304 — 313, ust. 55, s. 327) i poniżej dajemy je czytelnikom w przekładzie.

Cz. J.-K.

Warunkowość

Warunkowość jest to czynność, którą zwiemy *rozumem.*

Jakoż rozum polega rdzennie na tym, że się dla każdej rzeczy żąda jej racji bytu. Samą jego istotę stanowi zasada: „Wszystko powinno mieć jakąś rację bytu", zasada metafizyki. Pojętliwość [1]) może się rozwijać poprzez ustosunkowania logiczne, ale tkwi ona i spełnia się jedynie w zasadzie racji bytu. Istotnie, pojętliwość polega na ujmowaniu rzeczy, jako odniesionej do czegoś. Cecha tej funkcji jest zmienna, a logika wyznacza to, co ją ustanawia pośrednio; lecz cecha ogólna *odnoszenia do...* panuje w logice i wyraża pojętliwość *w akcie.* Otóż być *odniesionym do,* znaczy być uwarunkowanym. Pojmujemy więc, że pojętliwość w akcie, *intellectus,* to nic innego, tylko czynność, nazwana tu *rozumem,* gdy tymczasem *ratio* jest tylko wpływem kierowniczym tego rozumu w trakcie ustosunkowań jawnych, które stanowią logikę.

Warunkowość jest tedy samą istotą pojętliwości, i rzecz jasna, że tej istoty nie można z kolei rozważać w funkcji czegoś *nie - pojętliwego.*

---

[1]) Przez „pojętliwy" tłumaczę franc. intelligible.

Jakoż nie - pojętliwość to po prostu coś, co nie zostało udostępnione tej czy owej inteligencji. Nie może ona oznaczać czegoś, co z natury byłoby niepojęte, gdyż naturą danej rzeczy jest właśnie to, co wyraża, na czym polega jakieś dane istnienie. Owóż to „na czym polega“ stanowi właśnie cechę wszelkiego rodzaju przedmiotu, jako dającego się pojąć.

„Warunkowość jako taka jest po prostu niewarunkowa“. Innymi słowy, jest ona zwolniona z tego uzasadnienia, jakiego rozum wymaga od każdego przedmiotu poznania. Istotnie warunkowość utożsamia się właśnie z tą czynnością, która żąda owego uzasadnienia.

Warunkowość można więc pojąć tylko *przez nią samą*, t.zn. przez samo sprawowanie powtarzanej refleksji nad tą czynnością. Gdyż zastanawiać się, *réfléchir*, znaczy to skierować na działającego skutek aktu, który on wytwarza; a tutaj znaczy to więc: przyswoić sobie, jako własną substancję, tę czynność, którą się puściło w ruch. Wynikiem tej refleksji będzie przeto coraz bogatsza i coraz pełniejsza świadomość samej tej czynności, coraz bardziej wyzutej z przedmiotów, odnośnie do których ona się sprawuje.

Pojmuje się tedy, że — granicznie — warunkowość, ta czynność będąca rozumem, ustanawia się w świadomości własnej niezależnie od wszelkiego warunku zastosowania, i z tego względu „ warunkowość jako taka jest absolutnie niewarunkowa“.

Idea autokreacji

Stworzyć — znaczy to nadać czemuś istnienie aktem samorzutnym. Taką to nieokreśloną treść wywołuje ten wyraz na pierwszy rzut oka.

Pojęcie samorzutności nie koniecznie zawiera wolność i inteligentną wolę: nie utożsamia się ono z pojęciem przyczyny pierwszej. Cechuje ono to, czemu należy właściwie przypisać przekształcenie się możliwości w faktyczność, zarodek istnienia stworzonego.

Nie da się pojąć stworzenie *de nihilo;* gdyż to by znaczyło, że nicość jest wytwórcza, że samorzutność stwórcza polega na

obudzeniu jakichś mocowładności utajonych i przedistniejących, zawartych w nicości.

Zgoła czym innym jest stwarzanie *ex nihilo*. Znaczy ono, że akt samorzutny twórcy nie każe przypuścić żadnej mocowładności, która by poprzedzała jego akt samorzutny, żadnego współdziałania postronnego — tak że rzecz stworzona jest całkowicie wynikiem samorzutności swego wytwórcy.

Teologia katolicka zastrzega wyraz „stwarzanie" dla stwarzania *ex nihilo*.

Rozróżnia ona stwarzanie *ex nihilo:* 1^{0} od *procesji*, która polega na tym, że się bez podziału substancyj przekazuje innej osobie naturę niewzruszoną i całkowitą; 2^{0} od *emanacji*, która polega na tym, że się z własnej substancji wyłania jakąś rzeczywistość oddzielną, a w sposób mniej lub więcej całkowity uczestniczącą w samejże naturze wytwórcy; 3^{0} od *przekształcenia*, gdzie działacz dokonywa — na czymś już istniejącym — zmiany formy lub stanu.

W znaczeniu potocznym i względnym, stworzeniem zwie się czynność, za pomocą której działacz wydobywa ze swej samorzutności jakąś formę, jakiś tryb bycia, nie mogący wynikać z żadnej właściwości czy żywotności, którą by się dało przypisać tej dziedzinie, skąd powstaje przedmiot. Niemniej, dziedzina ta jest niezbędna dla skuteczności działania wytwórczego i może się doń przyczynić narzędnie. — W tym oto znaczeniu artysta jest twórcą. Obraz ludzki, wykonany przez rzeźbiarza, nie mógłby wynikać z właściwości marmuru, ani z jego fizycznego otoczenia. Powie kto, że przypadek mógł spowodować podobiznę ludzką; aliści podobieństwo jest podobieństwem tylko dzięki jakiemuś oglądającemu człowiekowi. I ta oto wykładnia przez obserwatora ludzkiego nadaje przedmiotowi wartość podobieństwa. W tym wypadku stworzenie dotyczy tylko znaczenia, udzielanego danemu kształtowi, gdy tymczasem stworzenie przez rzeźbiarza odnosi się do wyrażenia pewnej koncepcji.

Wszelka samorzutność posiada w pewnej dziedzinie *oryginalność*, t.zn. władzę wprowadzania do rzeczywistości czegoś, co by się nie dało wywieść z żadnych innych danych niż sama natura działacza samorzutnego. — W tym to znaczeniu należy

rozumieć wyraz *„stworzenie własne“*, który Wroński stosuje do człowieka.

To stworzenie własne polega — mówi Wroński — na tym, że mamy „uzupełnić dzieło naszego stworzenia, definitywnie wyznaczając sobie cel naszych działań i tym samym nadając sobie istnienie własne samorzutne, niezależne od wszelkiego istnienia postronnego“. Nie może być mowy o niezależności absolutnej względem samego Boga, gdyż i Wroński zaznacza, że człowiek otrzymuje tę władzę z daru stwórczego; a ten dar pochodzi z tej zasady, że człowiek jest stworzony na obraz Boga.

Wroński odmawia człowiekowi dzisiejszemu możności sprawowania tej władzy stwórczej, albowiem pozbawił go jej upadek grzechowy. Ta władza tkwi w nim w stanie zarodka, tkwi w jego wiedzy, jako *mocowładność stwórcza;* lecz obecnie brak jego bytowi odpowiednika, niezbędnego, by tę władzę uczynić definitywnie skuteczną.

Ostatecznie więc, Wroński zwie *stworzeniem własnym* tę czynność, która posiada samorzutność nie tylko w wyborze środków, ale także w absolutnym wytyczaniu celów; jednakowoż ta samorzutność nie implikuje niezależności pierwotnej i końcowej względem Arcy - Absolutu.

Stworzenie się własne człowieka nawiązuje do tego, co scholastyka nazywa *creatio secunda:* jest to obróbka materii stworzonej — tą materią jest tutaj człowiek doczesny.

Stworzenie własne a bóstwo

Słowa: *stworzenie własne* źle się godzą z pojęciem Boga jako istoty *niestworzonej,* bo niezbędnej i niezależnej, gdyż pojęcie stworzenia pociąga stosunek zależności. Wolimy inny zwrot Wrońskiego, tłumaczący ten pierwszy, mianowicie: „samorzutne wytwarzanie absolutu“. Ale gdy się lepiej zastanowić, cecha *stwarzania własnego* implikuje zarazem i rolę zasady i rolę wyniku. Zapewne, zachodzi tu stosunek zależności, ale ten stosunek jest wewnętrzny sobie samemu; jest to stosunek, gdzie podmiot zależy jedynie od siebie. „Absolut winien zawierać wiekuiste stwarzanie własne, gdyż posiada w sobie samym warunek swego istnienia“.

Przede wszystkim, pojęcie stwarzania własnego bynajmniej nie znaczy, by istniał taki czas w którym istota, będąca przedmiotem tego stwarzania, nie istniała od zawsze. Jeśli Wroński tego nie podkreślił, to po prostu dlatego, że uważał takie przypuszczenie za zbyt niedorzeczne. Oznaczając Boga jako Arcy-Absolut i Niewysłowne, tym samym wynosi Go ponad wszelki rząd czasowy.

Wroński pragnął uwydatnić pojęcie absolutu, tego co jest *przez* się, oraz wnętrzny związek Absolutu i Słowa, z racji wiedzy, zawartej w pojęciu Bytu koniecznego, równoznacznego z pojęciem Absolutu. W rzeczy samej, konieczność znaczy, że istnienie odnosimy do jakiejś racji istnienia, a więc do wiedzy. Już przez to samo wyłania się wiedza, jako utożsamiona z bytem w pojęciu Absolutu czyli Bytu koniecznego. A z drugiej strony, to, że coś jest przez się, wywołuje jakąś procesję samorzutną w łonie Absolutu, a tym samym — wyznaczenie Absolutu przez pojętliwość. Ta samorzutność, rozkwitająca w pojętliwość, odpowiada pojęciu Słowa: a jest to rozróżnienie się Absolutu i Słowa poprzez ich tożsamość. Tę jedność konkretną możemy pojąć jedynie jako przejście od tożsamości do różności i jako powrót od różności do tożsamości; ten przebieg ukazuje się nam przeto jako stwarzanie się własne. Ostatecznie zdaje się więc, że Wroński pragnął wyrazić, przez niewarunkowe — najwyższą jedność Boga, przez warunkowe zaś — rzeczywiste ustosunkowania, które nauka katolicka zwie Trzema Osobami Trójcy Świętej.

Teologia katolicka, analizując tajemnicę Trójcy Świętej, jest zgodna z tą koncepcją, ponieważ św. Tomasz określa osoby boskie jako *ustosunkowania rzeczywiste*. Otóż ustosunkowania mogą polegać na współrzędności lub na podporządkowaniu; podporządkowanie może być wzajemne; zresztą wszelka współrzędność rozkłada się przy analizie na dwa podporządkowania wzajemne. Pojęcie więc stworzenia własnego mogłoby stanowić przekład pojęcia *generacji wiekuistej*, tej podstawy koncepcji katolickiej. Ponieważ Bóg - Ojciec zradza swego Syna, nie uciekając się do niczego poza własną naturą, ponieważ w Bogu natura i wola są nierozdzielne, ponieważ Syn jest dorów-

nany swemu Ojcu, wydaje się, że wyraz „stworzenie własne“ jest tu na miejscu. Wroński podkreśla tę cechę, że, jeśli Bóg jest konieczny, istnieje on zarazem przez własną moc, co stanowi zarazem wolę. Te słowa prostują niewłaściwość wyrazu „konieczny“, który tylko z trudem odłączamy od pojęcia przymusu wyższego.

„Stworzenie własne“ lepiej wykłada ideę *czystego aktu*, ile że poddaje, że jeśli Bóg istnieje koniecznie, to nie dlatego, jakoby nie mógł zapobiec temu istnieniu, jeno że ta konieczność polega właśnie na wszechmocy jego aktu, całkowicie dobrowolnego, a zarazem wypływającego z czystej natury, a to właśnie z powodu, że w Bogu wola jest dorównana naturze i mocy.

*

„Bóg nie jest zdeterminowany, sam się determinuje; a że się determinuje w pełni z siebie i przez się, więc jest wolny. Oto czysta istota wolności: działać z siebie i przez się, determinować się z siebie i przez siebie“. (Ollé - Laprune: *La Certitude morale,* str. 62).

Niewysłowne a przymioty boskie

Pojęcie absolutu przedstawia się rozwadze jako odpowiadające tej funkcji, która stanowi granicę naszej myśli i w kierunku abstraktu i w kierunku konkretu. Ta funkcja zarazem ukazuje nam się jako podstawa wszelkiej rzeczywistości poznawalnej i pojętliwej. Winniśmy więc przypisać absolutowi rzeczywistość, przekraczającą nasze pierwszorzędne pojęcia istnienia i zrozumiałości. Tej najwyższej rzeczywistości godzi się nadać jedynie nazwę Niewysłownego; ażeby ją odróżnić od absolutu, rozważonego w tej funkcji, która wynika z jego stosunku do względności, Wroński nazywa ją Arcy - Absolutem.

Arcy - Absolut to idea filozoficzna, współodpowiednia tej, jaką nasuwa uczucie religijne, t.zn. idei Boga.

Aż dotąd religie i teologie analizowały ideę Boga, podnosząc do stopnia transcendentnego cechy, które się nam przedstawiają jako najwyższość bytu, myśli, rzeczywistości, Życia. To

postępowanie wypracowywano postępowo poprzez hymny, modlitwy i tradycje religijne. Następnie teologowie zgromadzili te cechy i usiłowali uzupełnić i oczyścić je za pomocą refleksji filozoficznej.

Dzieło Dionizego Areopagity przedstawia jedną z najpełniejszych syntez tych dociekań.

Święty Tomasz z Akwinu wprowadził w ustalenie przymiotów boskich ściślejszy ład dedukcyjny. — Wychodząc z pojęcia Bytu absolutnego, do którego doszedł wznosząc się od ruchu do jego pierwszej zasady, od przypadkowości do konieczności, od niedoskonałości do doskonałości, od ładu do inteligencji, ustala, że jedynie dobro może być sprawcą ostatecznym wszelkiego wytwarzania, gdyż pragnienie jest jedynym czynnikiem samorzutnym, a wszelkie pragnienie ma dobro na celu.

Dobro, jako zasada absolutna, połączone z Bytem absolutnym, wiedzie nas ku pojęciom doskonałości bez granic, a jednocześnie jedności prostej, życia automatycznego, miłości najwyższej. Inne przymioty wywodzą się z poprzednich przez zastosowanie różnorakich warunków, cechujących świat myśli: wszechobecność, wiekuistość, wolność, wszechmoc, inteligencja, opatrzność.

Lecz oczywiście wszystkie te cechy są Bogu przypisywane tylko *przez analogię*, jako zasady transcendentne, z których się wyłaniają nasze pojęcia: dobry, doskonały, żyjący, inteligentny, mocny itp.; treść tych pojęć jest rdzennie względna. Zabieg, ustanawiający analogię, polega tu na tym, że się kasuje ograniczenia, nieodłączne od wszystkiego, co względne.

Te zasady stosują się do każdej próby wycechowania Boga za pomocą przymiotów; tak też należy to zawsze rozumieć, nawet gdy ten punkt widzenia nie jest specjalnie zaznaczony.

Za kanon swego analogicznego postępowania, św. Tomasz obrał stosunek pomiędzy stworzonym a aktem twórczym; łączność przymiotów zakłada się rozumowo, natomiast trudno się w tym dopatrzeć porządku ustosunkowań.

*

W doktrynie Wrońskiego, „stworzenie własne" oznacza *wytwarzanie się samorzutne* i to wyjaśnia, jak Wroński mógł

zastosować do generacji boskiej wyraz Stworzenie. Jednak nam się ten wyraz nie wydaje odpowiedni. I to Stworzenie własne Boga, podług swej zawartości, jest właściwie systematem atrybucyj analogicznych bóstwa, mających za kanwę — ustrój Rzeczywistości absolutnej, narzucający się rozważaniu filozoficznemu.

Jeżeli Prawo Tworzenia jest ścisłe, jeżeli wyraża ono warunki konieczne i dostateczne ,ażeby jakaś rzeczywistość została stworzona, rozwinięta i całkowicie spełniona, prawo to, ujawniające ustrój tego, co stworzone, winno odzwierciadlać działalność stwórczą, a tym samym poniekąd naturę swego Autora.

Ale tu nastręcza się trudność. Wroński wyznacza cechę absolutu w funkcji Tworzenia jako polegającego na tożsamości odrębnej bytu i wiedzy. Z Rzeczywistości, jako zasady Twórczej (t.zn. jako Rzeczywistości absolutnej), czyni on *formę*, której treścią jest Potencjalność (powiedzmy: wszechmoc); cecha ta uzasadnia intuicyjne pojęcie, wyrażane przez słowo: Bóg. W funkcji stworzonego, Rzeczywistość buduje się na biegunowości bytu i wiedzy, a rozwija się jako prawda, dobro, iścizna, tryb itd., słowem na pojęciach, stanowiących szczyt abstrakcji ontologicznej. Jakże tedy może się Wroński wznieść jeszcze wyżej, ażeby założyć systemat Stworzenia własnego Boga, systemat, rozsnuty na pojęciach mniej oderwanych niźli pojęcia w systemacie Rzeczywistości? Czy nie zachodzi tutaj, wbrew pozornemu porządkowi systematów, nawrót ku pojęciom wysnutym z idei pierwszorzędnych?

Nie, albowiem abstrakcja nie jest szczytem myśli; jest ona tylko regresją schematyczną i tymczasową, przez którą nasza myśl ustanawia w sobie samej punkt oparcia, ażeby się rozwijać w sposób uporządkowany w życiu konkretnym.

Bardzo więc słusznie Wroński pobudował swój systemat Stworzenia własnego Boga z pojęć konkretniejszych, aniżeli systemat Rzeczywistości, wypływający z pierwszego. Pojęcia, składające się na systemat Rzeczywistości, a więc: byt, wiedza, prawda, dobro itd. są ostatecznie *przymiotami*, odnoszącymi się do jakiejś funkcji, do jakiegoś przedmiotu konkretnego. Pojęcia, które się składają na systemat Stworzenia własnego Boga,

a więc: Absolut, Słowo, Wolność, Konieczność, Dwoistość itd., są to raczej tryby konkretne, odnoszące się do siebie samych i tak też się ujawniające.

I właśnie przez zbadanie, z *jakiej to okazji* praca abstrahowania myślnego wyłania przymioty, na które się rozkłada Rzeczywistość, dochodzi się do pojęć konkretniejszych, które dla nas stanowią przejawy Boga.

Ktoś skrytykuje być może to czy owo ze składowych pojęć tego systematu, ale obrany punkt wyjścia jest poprawny, gdyż to bynajmniej nie abstrakcja filozoficzna pozwala człowiekowi urobić sobie ideę Boga; rola abstrakcji ogranicza się do tego, że stosuje to pojęcie do dyskursywnego postępowania myślnego i potwierdza mniej lub więcej niejasną intuicję Boga, wyłaniającą się z uczucia religijnego.

Zjaw boski

W swym systemacie: *Stworzenie własne Boga,* Wroński wychodzi z pojęcia *Niewysłownego* czyli *Arcy - Absolutu,* „w którym utożsamiają się źródłowo Absolut i Słowo“ — i przedstawia ich istotę wnętrzną pod postacią dwu niewiadomych: X co do treści, oraz Y co do formy.

Absolut jest to zasada pierwsza, w sobie samej zawierająca rację swego istnienia, t.zn. warunek własnej rzeczywistości (logizm), ostająca się więc przez się (autotezja).

Autotezja wyraża Absolut co do treści; cechuje ją *nieświadomość. Logizm,* czyli powiązanie zasady z następstwem, wyraża Absolut co do formy; jest on wycechowany jako *Rozumowość determinująca.*

Autogenia, czyli wytwarzanie się własne, wyraża Słowo co do istoty; jest ona wycechowana jako element *świadomości* Boga. *Hiperlogizm,* czyli niezależność od wszelkiego warunku uprzedniego, wyraża Słowo co do formy. Jest on wycechowany jako Mocowładność stwórcza.

*

Zauważmy, że ponieważ Bóg jest we wszystkim i wszystko jest w Nim, wiedza boska, rozważana w swej istocie wnętrznej, musi być wiedzą samą w sobie, t.zn. świadomością. Świadomość

doskonała jest samorzutna, gdyż jeśli wytryska z wpływu postronnego, znaczyło by to, że jest coś, czego nie jest ona świadoma. Świadomość boska winna więc być samorzutna (mocowładność stwórcza) i niewarunkowa (hiperlogizm).

Podobnież, Absolut ziszcza pojęcie bytu, gdy chcemy rozpatrywać byt jako ostający się sam przez się i zdeterminowany poza wszelką specyfikacją zacieśniającą. Wówczas owo pojęcie „sam przez się" sprowadza się do powiązania zasady z następstwem (rozumowość determinująca); powiązanie to zaś jest bezpośrednie, a przeto wycechowane jest jako *nie - świadomość*. To nie znaczy, jakoby w Bogu było coś, czego nie jest on świadom; albowiem dwa składniki — Absolut i Słowo — się utożsamiają; lecz niemniej przeto tożsamość ta implikuje rozróżnienie pomiędzy aktem świadomości a tejże świadomości przedmiotem. Otóż Absolut właśnie stanowi ten przedmiot zawsze obecny (Autotezja) dla aktu świadomości zawsze samorzutnego (Autogenia).

*

Jako zbieg teleologiczny Absolutu i Słowa, Wroński podaje *dwoistość*. W tym charakterze odpowiada ona Duchowi Świętemu; formą zaś tej dwoistości, wpływu wzajemnego Absolutu i Słowa, jest Prawda. — Doktryna katolicka poucza, że Duch Święty to wzajemna Miłość Ojca i Syna.

Zdaje się to odpowiadać dwoistości, która w łonie tożsamości wskazuje na rozróżnienie, tkwiące we wszelkim zjednoczeniu, we wszelkiej refleksji nad sobą samym, czy to jako autotezja, czy jako autogenia. — Ewangelia zwie Ducha Świętego Duchem Prawdy. Prawda zaś to wszak dwoistość, rozpatrywana co do formy, gdyż interpretując myśl a rzeczywistość, stwierdza ona ich dwoistość.

Ponieważ prawda absolutna i dobro absolutne są tożsame, można wydedukować, że dobro Boskie stanowi również cechę Ducha Świętego. Ale dobro musi tutaj mieć za treść jakąś dwoistość. Owóż dwoistość najwyższa, w trybie dobra, jest to Miłość, drugorzędnie zaś — Dar.

Jeśli więc Wroński nie przypisuje wyraźnie Miłości — Da-

ru boskiego Duchowi Świętemu, niemniej te przymioty tkwią ukryte w jego doktrynie, podobnie jak i w Piśmie Świętym, z którego Ojcowie je wyłuszczyli.

*

Jako Jednakość - Wieńczącą wyznacza Wroński *potencjalność,* równoznaczną z *Wszechmocą:* ten to przymiot najbezpośredniej odpowiada idei Boga, pojętego jako Pan. Formą, odpowiadającą idei Boga, jest w tym systemacie *Rzeczywistość* absolutna. Jakoż to właśnie pojęcie się nasuwa, gdy dociekamy znaczenia słowa Bóg, wyrażającego naszą mniej lub więcej niejasną intuicję Arcy - Absolutu. Właśnie Rzeczywistość, ustanowiona przez rozróżnialną tożsamość bytu i wiedzy, sprawia przejście od absolutu do względności: charakteryzuje więc ona sam warunek wszelkiego stworzenia.

Otóż prawo najwyższe to nic innego, jeno element podstawowy danego systematu, ujawniony przez jednakość - wieńczącą i odsłaniający swą absolutną władzę generacji. Tutaj więc prawo najwyższe odpowiada pojęciu Boga, Niewysłownego czyli Arcy - Absolutu, gdy się on nam uwyraźnia przez swą Wszechmoc; ten zaś aspekt odnosi się specjalnie do Boga - Ojca.

Pojęcia, składające się na technię tego systematu, który Wroński zatytułował: Stworzenie własne Boga, odnoszą się specjalniej do czynności boskiej w postępie Świata. Rzecz zrozumiała, że kanonem genetycznym jest tu pojęcie Opatrzności; racjami dostatecznymi, jako wpływem bezpośrednim Boga — prokreacja Chrystusa; jako problemat powszechny — Stworzenie Świata w widokach stworzenia Człowieka: zasada Stworzenia Syna jako Mesjasza.

Ale zwróćmy uwagę, że chodzi tu o Generację wiekuistą Syna nie jako Boga, lecz jako Chrystusa i Mesjasza, ażeby ściągnąć Wszechświat z powrotem ku Bogu.

Wroński zdaje się rozważać tu rolę Ducha Świętego w dwoistości natury Syna, Boga i człowieka w jednej osobie. Byłby więc to ten stosunek między różnością a tożsamością, który się przedstawia jako Harmonia.

Systemat, którego prawem najwyższym jest pojęcie Boga, zamyka się w sobie samym, ile że istota boska nie daje się komunikować.

Otóż, jeśli będziemy rozpatrywali już nie treść, tylko formę[2]) bóstwa, t. zn. znaczenie, które nieco bardziej uprzystępnia naszemu umysłowi intuicyjne pojęcie Boga, rzec można, iż formą Boga jest Rzeczywistość absolutna. Jakoż Rzeczywistość polega rdzennie na stwierdzaniu istnienia przez jego zrozumiałość. I tak oto pojęcie Rzeczywistości absolutnej wyraża jako zrozumiałość czyli jako *Wiedzę Najwyższą* to, co pojęcie Boga wyraża jako *Byt Najwyższy.*

Rzeczywistość ujmujemy jako absolutną albo względną; rozważanie względności pociąga za sobą rozważanie absolutu, koncepcja zaś absolutu jest dla nas możliwa tylko przez przeciwstawienie koncepcji względności. Rzeczywistość jest tedy par excellence tym, co wiąże pojęcie Boga z pojęciem wszystkich tworów.

Wszelakoż ta zasada nie stanowi istoty Absolutu, gdyż nie podobna, by rzeczywistość po prostu jako taka mogła się ostawać przez się.

Tak więc forma jednakości - wieńczącej pierwszego systematu jest podstawą rzędu II, zatytułowanego STWORZENIE RZECZYWISTOŚCI.

Jako absolutna, Rzeczywistość jest boską transcendentną zasadą, służącą za podstawę rzędowi II; jako względna, staje się ona elementem - podstawowym czyli neutralnym tego systematu.

To powiązanie Wszechświata z Bogiem za pomocą trybów względnych, a nie trybów ustanowczych, od razu usuwa panteizm, a przy tym nie rozdziela Stwórcy od jego dzieła. Uwidacznia się tu, że stosunek podstawowy pomiędzy Arcy - Absolutem a tworem dokonywa się przez Słowo, t. zn. przez ele-

---

2) W znaczeniu Wrońskiego: determinacja pewnej czynności przez stosunek z Wszechświatem.

ment - wiedzę jako ujawniający się poza sobą samym (gdyż *forma* odnosi się do elementu - wiedzy, gdy tymczasem *treść* odnosi się do elementu - bytu); wiedzę zaś najwyższą Wroński określa właśnie przez Rzeczywistość absolutną.

Paulin Chomicz

HOENE-WROŃSKIEGO FILOZOFIA MUZYKI

„Czymże jest sama Matematyka, jeśli nie istną Muzyką Myśli, i nawzajem, czymże jest Muzyka, jeśli nie istną Matematyką Tonu“. Piękne to zdanie Cieszkowskiego może być uznane za prawdziwe tylko z pewnymi zastrzeżeniami. Muzyk i matematyk tworzywo znajdują w sobie, nie potrzebują naśladować przyrody; lecz, jeżeli twórczość ich wypływa z głębin samego ducha, twory ich co do swej natury zgoła są odmienne: muzyka, jako sztuka, uprawiająca harmonię dźwięków, polega na estetycznym podziale czasu, zaś matematyka, jako nauka, zajmuje się prawami czasu i przestrzeni, rozważanymi obiektywnie, to jest jako środowiska świata fizycznego.

Muzyka zajmuje się zespalaniem dźwięków; dźwięk, jako materialne narzędzie, posiada pewne własności fizyczne, zależne od sposobu i wielkości drgań bądź samego ciała dźwięczącego, bądź przewodnika fal głosowych, — stąd związek muzyki z matematyką i możliwość logicznego opracowania warunków smaku. — Arytmologiczne pojmowanie muzyki spotykamy już u Pitagorasa, który nie ustrzegł się tu krańcowości, przyjmując liczbę za jedyną podstawę, jedyny kanon muzyki: matematyka nie może całkowicie wytłumaczyć harmonii muzycznej, bowiem podaje ostatecznie tylko prawa bytowania przyrody, jej formę, zaś treść przyrody leży poza granicami jej władania. — Toteż w przeciwieństwie do pitagorejczyków czyli kanoników, Arystoksenes i jego uczniowie, przezwani harmonikami, w słuchu upatrywali warunki harmonii muzycznej. Jasnym staje się, że

do pojmowania istoty harmonii muzycznej możemy zbliżyć się tylko na drodze metafizycznej, kierując się wyższą zasadą stwórczą i posługując się stosunkami matematycznymi, jako pewnym odbiciem zasad metafizycznych. Rozumiał to Fétis (1784 — 1871), lecz nie widział możności dosięgnięcia tej zasady wyższej, nie wiedząc zapewne, że już Hoene - Wroński (1778 — 1853) dał taką zasadę i ta znalazła uznanie u Gounoda.

H. - Wroński odkrył, jak wiadomo, wielki kanon filozoficzny, zwany Prawem Stworzenia, które rządzi wszelkim systematem rzeczywistości. -- Filozofię muzyki zakłada Wroński na osnowie tego Prawa, a więc wykrywa przede wszystkim dwa elementy różnorodne czyli biegunowe: element - byt (warunki fizyczne tonu), element - wiedzę (warunki intelektualne tonu), następnie element neutralny albo podstawowy (warunki antropologiczne tonu), sprzymierzający dwa tamte, i ostatecznie dochodzi do apriorycznej pobudowy gamy muzycznej.

Element - byt odnajdujemy, kierując się zasadą, że oddzielny dźwięk muzyczny iści izochroniczność drgań kolejnych, powodując rytm. Mamy tedy systemat tonów, wyrażający się szeregiem harmonicznym:

1. 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, ... itd. *(A),*

który daje się wyprowadzić a priori i stwierdzić a posteriori (Ohm, Helmholtz).

Do elementu - wiedzy prowadzi nas porównanie dźwięków między sobą; zważywszy na dowolność diapazonu w ustosunkowaniu tonów, wnioskujemy, że chodzi tu o stosunek geometryczny częstości drgań, stanowiący interwał. Najprostszym interwałem w nieskończonym systemacie (A) będzie ten, jaki zachodzi między pierwszym a drugim tonem, a jaki mierzy się stosunkiem 2 do 1. Interwał ten winniśmy przyjąć jako podstawowy i nadać mu znaczenie pierwszorzędne, tak ze względu na to, że jest on najprostszy, jak i na to, że wyraża największą wartość wśród interwałów kolejnych, stanowiących zaledwie pewne części interwału podstawowego; interwały kolejne, które zbliżać się będą do części krotnych interwału podstawowego, wespół z nim ustanowią prawdziwą gamę. — Jeżeli będziemy rozważali w systemacie (A) dwa tony o drganiach 1/m

i 1/n (gdzie n > m), wówczas odnośny interwał będzie n/m. Jeżeli ξ oznacza tę część, jaką omawiany interwał stanowi względem interwału podstawowego, to dla wyrażenia ξ będziemy mieć równanie:

$$\left(\frac{1}{2}\right)^{\xi} = \frac{m}{n} \qquad (B_1)$$

czyli $\xi = \frac{Ln - Lm}{L2}$ (B_2), gdzie L oznacza logarytm przy jakiej bądź zasadzie.

Widzimy, że ilość ξ winna być liczbą wymierną, by interwał między tonami $^1/_m$ i $^1/_n$ był estetycznie porównalny i z interwałem podstawowym (stanowiącym oktawę).

Wzór (B_2) daje się prościej przedstawić, jeżeli przyjmiemy za zasadę logarytmów 2, mianowicie wówczas mieć będziemy:

$$\Lambda \frac{n}{m} = \textit{liczbie wymiernej} \qquad (B)$$

gdzie przez Λ oznaczamy logarytmy przy zasadzie 2.

Element - neutralny wyraża zasadę wzajemnego przystosowania dwóch poprzednich elementów, zasadę wynikającą z warunków antropologicznych. Ilość ξ, będąc funkcją logarytmiczną, w ogólności nie jest liczbą wymierną; lecz dzięki istnieniu pewnej granicy uchwytności słuchowej może być odnaleziona tak, iżby wyżej omawiany interwał był estetycznie porównalny z interwałem podstawowym. Granicami tymi będą

$$\xi' = \frac{Ln - Lm}{L2} - \lambda \quad \text{i} \quad \xi'' = \frac{Ln - Lm}{L2} + \lambda \qquad (C_1)$$

gdzie λ jest funkcją dwóch tonów, w których interwale ucho nie jest zdolne do rozróżniania estetycznego. Pod wpływem warunków antropologicznych powstała rozmaitość gam u różnych narodów na różnym stopniu rozwoju, która nasunęła mniemanie, że rozmaicie odczuwana przyjemność, jaką daje muzyka, ma swe źródło w nawyknieniach indywidualnych, a nie w prawach powszechnych piękna.

Lecz same zasady (A) i (B) nie rozwiązują dotychczas zagadnienia o absolutnym pięknie muzyki, nie wiemy bowiem, czy interwały, wyrażone w systemacie (A), mogą ξ uczynić liczbą wymierną pod warunkami (C_1). Nie możemy orzec tego

a priori i dlatego właśnie zasady (A) i (B) są rdzennie różnorodne, to jest nie mają między sobą nic wspólnego, — tylko a posteriori może być rozwiązany ten problemat; poręczeniem możliwości takiego rozwiązania jest samo istnienie muzyki, które świadczy o tkwiącej w naturze dźwięku celowości, wyrażającej predyspozycję fizyczną dźwięków do celów intelektualnych. Otóż doświadczenie wykazuje, że dwa tony o trwaniu drgań 1/80 i 1/81 nie dają się rozróżnić słuchowo. Pozwala to nam wyznaczyć granicę estetyczną. A więc wyrażenia antropologiczne muzyki otrzymują postać:

$$\Lambda\left(\frac{n}{m}\right)' = \Lambda n - \Lambda m - 0{,}0179219$$
$$\Lambda\left(\frac{n}{m}\right)'' = \Lambda n - \Lambda m + 0{,}0179219 \qquad \text{(C)}$$

Tak Hoene - Wroński dochodzi do pobudowy a priori gamy muzycznej, prawdziwej gamy diatonicznej, nie wymagającej temperacji. Oto ona:

do	(do)	re	(re)	mi	fa	(fa)	sol	(sol)	la	(la)	si	do
1	$\frac{17}{16}$	$\frac{9}{8}$	$\frac{85}{72}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{17}{12}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{51}{32}$	$\frac{27}{16}$	$\frac{85}{48}$	$\frac{17}{9}$	2

Sprawdźmy na przykładzie kwinty i kwarty, tzn. w jednym z najprostszych wypadków systematu tonacji: $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, zgodność z wyprowadzonymi poprzednio wzorami a przede wszystkim z wzorem (B). — Wystarczy zbadać kwintę, albowiem jeżeli kwinta czyni zadość zasadzie (B), to i kwarta tak samo będzie czyniła zadość tej zasadzie. W rzeczy samej, jeżeli wzory (B_1) i (B_2) napiszemy w zespolonej postaci:

$$\left(\frac{1}{2}\right)^{\Lambda \frac{n}{m}} = \frac{m}{n} \qquad (B_3)$$

mieć będziemy

dla kwinty . . . . . $\left(\frac{1}{2}\right)^{\Lambda \frac{3}{2}} = \frac{2}{3}$

dla kwarty . . . . . $\left(\frac{1}{2}\right)^{\Lambda \frac{4}{3}} = \frac{3}{4}$

lecz oczywiście

$$\Lambda\left(\frac{2}{3}\right) + \Lambda\left(\frac{4}{3}\right) = \Lambda\, 2 = 1$$

to znaczy, że jeżeli jeden z tych dwu logarytmów jest liczbą wymierną, to i drugi, jako dopełnienie do 1, będzie też liczbą wymierną.

Dla kwinty mamy

$$\begin{array}{l} \Lambda\ 3 = 1{,}58496250 \\ \Lambda\ 2 = 1{,}00000000 \\ \hline \Lambda\left(\frac{2}{3}\right) = 0{,}58496250 = \frac{7}{12} + 0{,}00162917 \end{array}$$

Z porównania otrzymanego wyniku z zasadą (C) przekonujemy się, że interwał ten, tj. kwinta, a przeto zgodnie z wypowiedzianą wyżej uwagą i kwarta, jest interwałem estetycznym.

Podane przez Hoene - Wrońskiego prawa odsłaniają ścisły związek pomiędzy muzyką, matematyką i metafizyką. Brak miejsca nie pozwala nam zatrzymać się nad tym, powiemy tylko, że muzyka nie jest bezwiednym ćwiczeniem się w arytmetyce, jak sądził Leibniz (Exercitium arithmeticae nescientis se numerari animi), lecz wyraża jednię wyobrażenia zjawisk dźwiękowych w czasoprzestrzennym środowisku.

Koncepcje Hoene - Wrońskiego rozwijali jego uczniowie francuscy, u nas rozważał je W. Witkowski i K. Régamey.

Podajemy odnośną literaturę:

1) C. Durutte: „Esthétique musicale. Technie ou Lois générales du système harmonique". Paris, Metz, 1855.
2) Ch. Henry: „Wroński et l'Esthétique musicale". Paris, 1887.
3) Ch. Henry: „Cercle chromatique". Paris, 1889.
4) F. Warrain: „Conception psycho - physique de la Gamme" (Mémoires de l'Institut Général Psychologique). Paris, 1921.
5) E. Britt: „La Synthèse de la Musique". Application de la Loi de Création de H. - Wr. à la Gamme Diatonique. Annales du XX Siècle N. 2, 1914.
6) E. Britt: „Gamme Sidérale et Gamme Musicale". Paris, 1924.

7) taż praca po niemiecku: „Tonleitern und Sternenskalen“. E. Britts, übersetzt von F. Weingartner, Vorwort von B. Willy. Leipzig, 1927.
8) E. Britt: „La Lyre d'Apollon“. Paris, 1931.
9) E. Britt: „La Synthèse de la Musique“. Paris, 1938.
10) W. Witkowski: „Zasady matematyczne muzyki“. Warszawa, 1887.
11) K. Régamey: „Filozofia muzyki Wrońskiego“ („Zet“, r. I. nr 5, 6, 9), 1932.

*

Studium niniejsze drukowane było w „Lwowskich Wiadomościach Muzycznych i Literackich“ z dn. 1 maja 1928. Zamieszczamy je powtórnie we „Wronskianach“ ze względu na jego nieprzemijalną wartość, dodając jeden ustęp i uzupełniając rejestr literatury przedmiotu nowymi pozycjami.

Badacze filozofii muzyki Wrońskiego podnoszą wątpliwości, czy jego koncepcja „gamy absolutnej“ jest istotnie „pobudową gamy muzycznej a priori“. K. Régamey formułuje to zastrzeżenie w następujący sposób: „Na razie nic o tym nie można powiedzieć, jak doszedł Wroński od przytoczonego wyżej wzoru (wzór C w studium P. Chomicza — przyp. nasz) do swojej gamy (wzór następny — przyp. nasz) i jakie nowe założenia dołączył (gdyż bez dodatkowych założeń niemożliwe jest wyprowadzenie ze wspomnianego wzoru jakiejś jedynej gamy). Zresztą i sam Wroński, chociaż nazywa swoją gamę „absolutną“, stwierdza, że nie jest to jedyna możliwa i zaznacza, że jego prawa dają podstawy do wyprowadzenia „wszystkich gam, jakie kiedykolwiek odkryją, a nawet tych, jakich może nigdy (na drodze empirycznej) nie wykryją“ („Jeszcze o teorii muzyki Wrońskiego“, „Zet“, nr 9 r. I.).

Wątpliwość ta K. Régameya została usunięta w końcowym ustępie niniejszego studium (po szeregu gamy diatonicznej). Ustęp ten dodał autor w czasie druku tej pracy we „Wronskianach“. (Redakcja).

Cz. Jastrzębiec-Kozłowski

C Z A S

Spis paragrafów:

Skróty:

EB: element-byt. EW: element-wiedza. EN: element-neutralny. EPB: element-powszechny-byt. EPW: element-powszechna-wiedza. EpB: element-przejściowy-byt. EpW: element-przejściowa-wiedza. BwW: byt w wiedzy, tzn. wpływ częściowy bytu do wiedzy. WwB: wiedza w bycie, tzn. wpływ częściowy wiedzy do bytu. ZC: zbieg celowy. JW: jednakość wieńcząca. NPB: narzędzie-powszechny-byt. NPW: narzędzie-powszechna-wiedza; NpB: narzędzie-przejściowy-byt; NpW: narzędzie-przejściowa-wiedza. RD: racje dostateczne. PN: prawo najwyższe. PP: problemat powszechny. KG: kanon genetyczny.

WSTĘP

1. — Pojęcie Czasu — to jedno z najtrudniejszych zagadnień, zaprzątających myśl ludzką. Ogólnie biorąc, Czas wydaje nam się czymś poufniej skojarzonym z Ruchem, aniżeli Przestrzeń; ale czy to sam Czas jest jakąś specjalną formą Ruchu? czy też to nasza świadomość przesuwa się wzdłuż jakiegoś nieruchomego continuum czaso-przestrzennego?

Antynomie biją w oczy. — Moja ręka leżała nieruchomo, następnie się poruszyła. Mamy więc pewną *ostatnią chwilę spoczynku* (nazwijmy ją A) i pewną *pierwszą chwilę ruchu* (nazwijmy ją B). Czy pomiędzy A i B zachodzi jakiś upływ czasu C? Jeśli tak, to podczas C moja ręka nie była ani w spoczynku, ani w ruchu, co jest absurdem; o ile zaś przejście od spoczynku do ruchu odbyło się wewnątrz C, a nie na granicy między A i C oraz C i B, znaczy to, że pierwsza chwila C była jeszcze spoczynkiem, ostatnia zaś chwila C już była ruchem: czyli że A n i e jest ostatnią chwilą spoczynku, ani B pierwszą chwilą ruchu, co jest sprzeczne z założeniem. Jeśli pomiędzy A i B nie upływa żaden czas, znaczy to, że B nie jest wcale późniejszą niż A, czyli że A i B właściwie stanowią jedną chwilę, i w tej jednej chwili ręka moja była zarazem i w spoczynku i w ruchu.

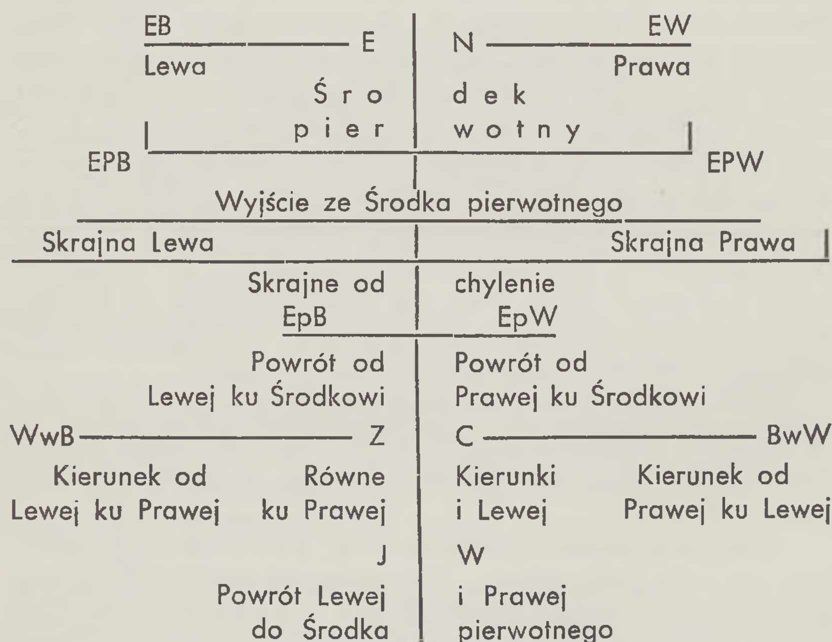
Dalej. Skoro chwile nie mają żadnego trwania, a nie dzielą ich żadne interwały, to jakże z ich sumy powstaje mający trwanie Czas? Jeśli zaś interwały istnieją, to czym są? czymś poza-czasowym?

Bardzo tajemniczo przedstawia się t e r a ź n i e j s z o ś ć. Jest ona albo jedną chwilą, albo szeregiem chwil. Jeśli jedną, to nie posiada trwania i przeto nie jest c z a s e m; a przecież ona to właśnie stanowi dla nas czas najkonkretniejszy i nawet jedyny konkretny. Jeśli szeregiem, to ów szereg chwil jest albo ściśle jednoczesny i w takim razie stanowi znowuż jedną tylko chwilę; albo rozkłada się on wzdłuż pewnego upływu czasu, i w takim razie część tych chwil powinna należeć do przeszłości, część zaś do przyszłości...

I mnóstwo innych sprzeczności.

2. — Sądzę, że do rozwikłania tych trudności mogłoby się

w bardzo znacznym stopniu przyczynić zastosowanie *Prawa Tworzenia* Hoene - Wrońskiego. Szkoda, że znajomość tego prawa jest u nas tak mało rozpowszechniona. Wszak filozof-wrońskista nie może każdego poszczególnego studium rozpoczynać od wykładu i obrony tego wszechstosowalnego kanonu, którego należyte poznanie wymaga niemałej pracy. Nic mi więc nie pozostaje, tylko prosić dociekliwego czytelnika, by raczył, nim samodzielnie Prawo to zgłębi, przyjąć je na razie jako dowiedzione i krytykować wyłącznie mój sposób stosowania go. Dla wygody, przypomnę jego schemat:



We Wrońskiego „Systemacie Foronomii“, Ruch występuje jako *propagacja rzeczywistości*. Innymi słowy, podmiot, niezdolny ogarnąć od razu całej rzeczywistości istniejącej, poznaje ją częściami, dzięki Ruchowi; przy czym EB-em Ruchu jest Przestrzeń, a EW-ą Czas. Natomiast Wroński nie rozłożył już na dalsze składniki ani Przestrzeni, ani Czasu. Pokuszę się tutaj o taką analizę Czasu, przez zastosowanie doń Prawa Tworzenia.

3. — Wszelka rzeczywistość stanowi syntezę dwu składników najpierwotniejszych: wiedzy i bytu. EW danego przedmiotu — to zespół wszystkich jego determinacyj wiednych, innymi słowy to wszystko, co w ogóle o danym przedmiocie wiedzieć można. EB danego przedmiotu — to niezależna od wszelkiej wiedzy podstawa jego indywidualnego istnienia, innymi słowy to, dzięki czemu determinacje wiedne („powszechniki“) mogą się skupić, jakby dokoła punktu krystalizacji, na tym właśnie przedmiocie, a nie rozstrzelić się w nieskończoność.

Gdy mamy szereg przedmiotów a, b, c..., możemy je rozważać bądź w ich indywidualności, bądź w ich powszechności. Z pierwszego punktu widzenia jawią się one jako całkowicie odrębne i nic ze sobą wspólnego nie mające. Przypuśćmy jednak, że te przedmioty są np. liczbami; wówczas możemy stwierdzić, że $a/a = 1$, $b/b = 1$, $c/c = 1$... czyli że każde z tych indywiduów, podzielone samo przez siebie, daje tę samą liczbę. Znaczy to, że we wszystkich tych całkowicie odrębnych przedmiotach znaleźliśmy jednak jakąś tożsamą zasadę, i eo ipso stanęliśmy w punkcie widzenia ich powszechności.

Indywidualność i powszechność nie dają się zdeterminować inaczej, niż w swym wzajemnym stosunku. W każdym systemacie rzeczywistości, indywidualność jest zasadą różności, powszechność zaś zasadą tożsamości. Dane pojęcie jest powszechne, jeśli daje się zastosować do wszystkich danych indywiduów czyli jeśli jest im wszystkim wspólne. O ile nie chcemy wprowadzać dodatkowego pojęcia wszystkości, możemy to sformułować trochę inaczej: Dane pojęcie jest powszechne, jeżeli nie da się pomyśleć w tym systemacie indywiduum, do którego by nie miało ono zastosowania.

Byt jest zawsze indywidualny czyli wprowadza różność; wiedza jest zawsze powszechna czyli wprowadza tożsamość. Oboje, jako będące dopiero składnikami rzeczywistości, ale z osobna jej nie stanowiące, są niejako abstraktami względem

danej rzeczywistości, i dają się z niej wyodrębnić tylko przez analizę filozoficzną. Dopiero ich neutralizacja stanowi zarodek konkretnej rzeczywistości w danym systemacie.

Powszechność jest tym, co z pewnego zbioru przedmiotów czyni systemat; dzięki niej utrzymuje się zasadnicza jedność systematu. Indywidualność jest tym, co zapobiega zlaniu się przedmiotów w zupełną, a więc jałową jedność; dzięki niej osiąga się rozwój systematu. — Rzecz jasna, zatem, że gdy mamy dany systemat rzeczywistości stworzonych, jego indywidualność będzie stanowiła bezpośredni przedmiot naszego poznania, natomiast jego powszechność może stanowić tylko pośredni przedmiot naszego poznania, mianowicie musi ona się stać celem naszych poszukiwań zasadniczej jedności tegoż systematu. Jeśli wolno się tak wyrazić, rzeczywistość danego systematu zostaje podzielona między wszystkie składające go indywidua, z których przeto każdy zawiera tylko część tejże rzeczywistości.

Aby więc osiągnąć pełnię dostępnej sobie rzeczywistości, indywiduum winno, nie zatracając swej odrębności (jako swej podstawy b y t o w e j), nawiązać możliwie wszechstronną łączność z powszechnością (jako swą podstawą w i e d n ą). Ale właśnie dlatego, że jest ono indywiduum, nie może ono ogarnąć powszechnej rzeczywistości wszechświata inaczej, niż za pomocą jakiejś kolejności czy stopniowości. Tak tedy, winna zachodzić jakaś PROPAGACJA rzeczywistości wszechświata. Konkretnie ta propagacja przejawia się jako RUCH, pojęty najogólniej.

A że Ruch jest rzeczywistością, winien on także zawierać dwa składniki biegunowe, o odnośnych cechach bytu i wiedzy. Tymi składnikami są: PRZESTRZEŃ (EB) i CZAS (EW). Ich neutralizacja stanowi właśnie RUCH (EN).

Ponieważ Przestrzeń i Czas mogą być rozważane jako pewne rzeczywistości, więc każde z nich winno znowuż stanowić systemat składników o odnośnych cechach bytu i wiedzy. Tak też jest istotnie. — W pracy niniejszej nie będziemy się wcale zajmowali Przestrzenią: zajmiemy się wyłącznie Czasem.

4. — Przede wszystkim wypada poszukać EB Czasu i EW

Czasu; następnie, z ich neutralizacji, znajdziemy EN Czasu, a potem, przez kombinacje tych trzech składników pierwotnych, wszystkie dalsze elementy i klasy. — Szukajmy najpierw EB.

Wiemy a priori, że będzie to składnik Czasu najbardziej indywidualny, bierny i bezwładny. Jest nim CHWILA. Od razu trzeba zaznaczyć bardzo dobitnie, że tak pojęta chwila nie jest jakimś, choćby najdrobniejszym, odcinkiem czasu, gdyż z takiego przypuszczenia powstają właśnie wszystkie dalsze sprzeczności. Składnik nie jest mechaniczną cząstką syntezy, o tych samych co ona przymiotach; toteż i Chwila nie jest mechanicznym ułamkiem Czasu, o tych samych co on właściwościach. Jest ona jego podstawą bytową, o cechach odrębnych i sobie tylko właściwych; te cechy, zneutralizowane z cechami składnika przeciwnego (EW, o którym niżej), zadecydują o naturze całego systematu Czasu. — Czymże tedy jest Chwila?

Jest to *treść przedmiotowa jednego, ściśle odosobnionego aktu poznania*. Akt taki trzeba tu rozważać w jego możliwie najskrajniejszej indywidualności, tj. jako niezwiązany z innymi aktami niczym, ani nawet jednością poznającego podmiotu. Będzie to więc akt poznania niejako monoideiczny, bez żadnej próby zsyntetyzowania, uporządkowania czy uszeregowania zdobytej przezeń treści; surowe uchwycenie pewnego skrawka poznawanej rzeczywistości i martwe zatrzymanie się na nim. Chwile — to jakby bezwładne rozsypisko klisz, których nic nie łączy. Gdybym, — co psychologicznie jest oczywiście niemożliwe, — całkowicie zatrzymał się na jednej z tych klisz, czas przestałby dla mnie istnieć; nigdy bym nie przeszedł do chwili następnej; zarazem byłoby to zupełne odrętwienie czyli zamarcie świadomości, której życiem jest właśnie kojarzenie różnorakich treści.

To wszystko postaram się nieco uściślić. — Już wiemy, że warunkiem wszelkiego poznania jest ruch. Gdy dany przedmiot poznania jest nieruchomy, wówczas ów ruch jest wyłącznie podmiotowy i przejawia się jako kolejność następujących po sobie aktów poznania; gdy przedmiot jest ruchomy, wówczas ruch jest obiektywny także i przejawia się dodatkowo jako szereg różnych pozycyj przedmiotu. Ale z przedmiotu można ruch wye-

liminować, a to przez uznanie przedmiotu A w pozycji a, w pozycji b, w pozycji c... itd., za szereg oddzielnych przedmiotów A, B, C,..., itd., którym oczywiście odpowiada szereg aktów poznania a, b, c... itd., związanych tylko zasadniczą jednością podmiotu. Otóż chcąc dobrze zrozumieć naturę Chwili czyli EB Czasu tj. to, co stanowi najbardziej przedmiotowy, bezwładny i indywidualny Czasu składnik, musimy na razie pominąć tę wiążącą oddzielne akty poznania zasadniczą jedność podmiotu, a wziąć tylko jeden ściśle wyodrębniony akt (np. akt b), któremu odpowiada tylko jeden ściśle wyodrębniony przedmiot (np. przedmiot B). Taki indywidualny akt poznania, nie syntetyzowany ani porównywany z żadnym poprzednim ani następnym aktem, łącznie z ujętym przezeń przedmiotem, nie syntetyzowanym ani porównywanym z żadnym poprzednim ani następnym przedmiotem, to właśnie CHWILA. Wszelki ruch został tu (abstrakcyjnie) wyeliminowany. Rzecz jasna, że względem konkretnego Czasu jest to czysta abstrakcja, podobnie jak czystą abstrakcją jest punkt geometryczny względem konkretnej Przestrzeni; (zresztą zaznaczyliśmy już, że składniki biegunowe EB i EW są zawsze poniekąd analitycznymi abstrakcjami). Niemniej przeto, zarówno punkt w Przestrzeni jak i chwila w Czasie są niezbędnymi elementami. Punkt — to *nierozciągły element* Przestrzeni; chwila — to *nietrwały *) element* Czasu. Gdyby punkt był rozciągły a chwila trwała, stanowiłyby one cząstki czy odcinki, a nie el. składowe Przestrzeni resp. Czasu. — Natura Chwili uwydatni się lepiej przy dalszych rozważaniach. Szukajmy teraz EW Czasu.

5. — Wiemy a priori, że będzie to składnik najbardziej powszechny i samorzutny. Jest nim TRWANIE (la durée), czyli to właśnie, cośmy wyeliminowali z aktów poznania, aby otrzymać EB, tj. Chwilę. Trzeba od razu zaznaczyć z naciskiem, że tak pojęte Trwanie nie jest bynajmniej jakimś upływem konkretnego Czasu. Zasadniczą funkcją wiedzy w ogóle jest zawsze

---

*) Nietrwały rozumiem tu bynajmniej nie jako „narażony na utratę swego bytu“, tylko jako „nie obejmujący żadnego konkretnego odcinka czasu“.

całkować, wprowadzać jedność czy sprowadzać do jedności. I to właśnie, w rozważanym tu systemacie Czasu, cechuje Trwanie. Jest to (nie w ogóle, tylko *tutaj,* tj. w systemacie Czasu) po prostu owa, z zasadniczej jedności podmiotu płynąca, więź pomiędzy indywidualnymi aktami poznania, dzięki której te akty nie rozpraszają się w rozsypisko indywiduów, lecz stanowią pewną spoistą kolejność. *Względem chwil,* Trwanie jest jak gdyby spajającym je cementem; *względem siebie samego,* jest ono jakby wspólnym punktem wierzchołkowym, łączącym pęk *półprostych* (tu: aktów poznania). Dodajmy, że ponieważ rozważamy teraz Trwanie w zupełnym oderwaniu od chwil, tj. od przedmiotowej treści oddzielnych aktów poznania, więc w stosunku do konkretnego Czasu otrzymujemy czystą abstrakcję, podobnie jak czystą abstrakcją w stosunku do konkretnej Przestrzeni jest rozciągłość w zupełnym oderwaniu od punktów. W swej bezwzględnie czystej postaci, Trwanie byłoby funkcją wirtualnie wiążącą i do jedności ściągającą, która wszakże aktualnie nic by nie wiązała ani do jedności nie ściągała. Podobnież, zasadniczą funkcją Chwil, jak i w ogóle bytu, jest wprowadzać różność czy inność, indywidualizować. Ale na to, by zachodziła różność, niezbędny jest powszechny punkt widzenia, z którego możliwe byłoby porównywanie; otóż w nin. systemacie takiego punktu widzenia dostarcza TRWANIE. W bezwzględnym więc oderwaniu od trwania, chwila oddzielna, nie mogąc być porównaną z żadną inną, eo ipso nie może wprowadzić żadnej różności, lecz tylko absolutną, a przeto jałową indywidualność.

6. — Tym sposobem mamy już oba el. biegunowe: CHWILĘ (EB) i TRWANIE (EW). Z ich neutralizacji nie trudno będzie otrzymać EN Czasu: jest nim NASTĘPSTWO (la succession) AKTÓW POZNANIA, jako subiektywny warunek poznawania wszelkiej rzeczywistości; albo, dla krótkości (i dobrze pamiętając, co pojmujemy przez „chwilę"): następstwo chwil. Znowu trzeba przypomnieć z naciskiem, że i tu także nie mamy jeszcze konkretnego Czasu. Rzeczywistość — to zawsze konkretna synteza dwu abstrakcyjnych składników biegunowych EB i EW; tu zaś mamy po prostu ich neutralizację tj. wzajemne zniesienie

ich odnośnych funkcyj. Jest to więc trzeci (albo raczej pierwszy, gdyż właściwie od niego należy zaczynać), niezbędny lecz nie dostateczny składnik, warunkujący samą możliwość powstania nin. systematu. I on także jest, oczywiście, abstrakcją, ponieważ, rozważany sam w sobie czyli całkiem indywidualnie, przedstawia się on jako pewna mnogość aktów poznania, z zupełnym na razie pominięciem zarówno przedmiotowej ich treści, tj. Chwil, jak i podmiotowej ich więzi, tj. Trwania. Ta zaś treść i ta więź, jak już wiemy, polaryzują się w EB i EW; w łonie EN-go są one zneutralizowane aż do utraty biegunowości. Jeśli wolno użyć takiego porównania, nasz nin. EN to jakby kamera, wysypująca mnóstwo zdjęć migawkowych (chwile), które nie stanowią żadnej całości dopóki ktoś (trwanie) nie uszereguje ich i, kolejno przesuwając po nich swą uwagę, nie ujmie ich w jaki spoisty obraz ruchomy.

7. — A zatem mamy już *całą* triadę ustanowczą el. pierwotnych, odrębnych i ściśle indywidualnych: NASTĘPSTWO (EN), CHWILE (EB), TRWANIE (EW). Atoli stwierdziliśmy już, że są to czyste abstrakcje, wykrywalne tylko przez analizę rozumową. Jakoż istotnie: nasz EN nie byłby naprawdę sobą, gdyby nie posiadał jakiejś więzi jednoczącej, która by z prostej mnogości aktów czyniła ich *następstwo* (np. akty kilku r ó ż n y c h osób następstwa nie stanowią); tą zaś więzią jest EW: a więc Następstwo musi koniecznie być skombinowane z Trwaniem. EN nie byłby również naprawdę sobą, gdyby nic zgoła zeń nie wynikało, gdyby był zupełnie bezprzedmiotowy: cóż to bowiem za następstwo aktów poznania, którego wynikiem nie jest żadna treść poznana? Ta zaś treść — to EB: a więc Następstwo musi koniecznie być skombinowane z Chwilami jako swoją treścią.

Tym sposobem otrzymamy dwa składniki nowe, pochodne, mianowicie — podług schematu Wrońskiego — EPB i EPW. Noszą one miano p o w s z e c h n y c h dlatego, że w s z e l k a możliwa kombinacja EW z EN musi w wyniku dać EPW, a w s z e l k a możliwa kombinacja EB z EN musi w wyniku dać EPB. Zajmijmy się teraz tymi dwoma składnikami pochod-

nymi czyli organicznymi. Najpierw poszukajmy EPW, tj. kombinacji Następstwa z Trwaniem.

8. — Wprowadzanie różności jest zasadniczo funkcją EB czyli tutaj Chwil. Ale na razie zajmuje nas taka kombinacja, z której EB jest wykluczony: zatem żadna różność nie będzie w niej zachodziła. Jednakże EB, jako zneutralizowany w EN, tkwi już w tym ostatnim, choć dopiero in nuce, w stanie utajonym. A zatem w szukanej tu kombinacji nie może on już być nieobecny absolutnie; musi on tu wywrzeć na Trwanie (EW) pewien utajony wpływ, mianowicie przez ustalenie (fixation) jego p r z e d m i o t u. Tak więc, dla szukanego EPW mamy a priori dwa warunki:

1-o negatywny: brak różności;

2-o pozytywny: ustalenie przedmiotu czyli treści przedmiotowej.

Zatem EPW jest to: mnogość aktów poznania, skojarzonych przez więź podmiotową czyli przez Trwanie (EW) w pewne Następstwo (EN) i posiadających pewną treść przedmiotową, w której atoli żadna różność nie zachodzi... Nie trudno stwierdzić, że tym warunkom odpowiada „WCIĄŻ", czyli USTAWICZNOŚĆ. Jakoż istotnie: w tym wszystkim, o czym mówimy „wciąż", mamy następstwo aktów poznania o stale tej samej treści; jest to tak, jak gdybyśmy jednym indywidualnym aktem zdobyli pewną treść, do której dalsze akty nic już nie dodają, prócz subiektywnego stwierdzenia t r w a n i a tej treści poprzez mnogość aktów.

Posiadłszy tę wiadomość, możemy już przewidzieć, jakie będzie rozwiązanie nierozwiązalnych na pozór antynomii, przytoczonych we wstępie. — Przypuśćmy, że ręka leży na stole. Treścią przedmiotową, zdobytą przez jeden ściśle odrębny akt poznania, będzie „ręka leżąca na stole". Jeżeli dalsze akty a, b, c..., dadzą dokładnie tę samą treść, tzn. jeśli właściwie będziemy wciąż mieli jeden tylko przedmiot A, wówczas subiektywnie skonstatujemy *ustawiczność*, obiektywnie zaś — *nieruchomość przedmiotu A*. Natomiast jeśli akt b da nam treść inną niż akt a, tzn. jeśli Trwanie, ta więź podmiotowa, skojarzy dwa

przedmioty różne (przedmiot A: „ręka leżąca na stole“ i przedmiot B: „ręka nieco nad stołem“), wówczas subiektywnie stwierdzimy *zanik ustawiczności*, obiektywnie zaś — *ruchomość przedmiotu A*. Ruch nie wszczął się ani wewnątrz chwili a, ani wewnątrz chwili b, gdyż treść chwili jest zasadniczo statyczna: gdziekolwiek stwierdzamy r u c h przedmiotu, tam mamy nie jedną chwilę, tzn. treść nie jednego ściśle odrębnego aktu, lecz dwie lub więcej chwil, tzn. dwie lub więcej treści przedmiotowych. Jedynym źródłem ruchu przedmiotowego (oczywiście mowa tu o źródle psychologicznym, w kategorii Czasu; nie zaś o źródle energetycznym, w kategorii Mechaniki) jest dokonana przez Trwanie integracja dwu lub więcej Chwil o treści nie tożsamej, tj. dwu lub więcej r ó ż n y c h przedmiotów poznania. — A w nin. paragrafie rozpatrzyliśmy tylko Ustawiczność, czyli mnogość aktów bez różności, wprowadzanej przez EB tj. przez Chwile. Z kolei znajdźmy EPB, tzn. kombinację Następstwa z Chwilami.

9. — Wprowadzanie jedni jest zasadniczo funkcją EW, czyli tutaj Trwania. Lecz obecnie rozważamy kombinację, z której EW jest wykluczony: zatem Trwanie zachodzić w niej nie może. Jednak EW, jako zneutralizowany w EN, już w nim tkwi in nuce, w stanie utajonym, i przeto musi wywrzeć jakiś wpływ na EB przy kombinacji tegoż z EN. Wpływ ten przejawi się oczywiście jako zdeterminowanie chwili, jako nadanie jej pewnego znaczenia w oczach wiedzy, a to przez wciągnięcie jej w Następstwo czy związanie jej z nim. Dla szukanego EPB, mamy więc a priori dwa warunki:

1-o negatywny: brak trwania;

2-o pozytywny: zdeterminowane miejsce wśród następstwa chwil.

Zatem EPB jest to: chwila, która, jako taka, oporna jest trwaniu, ale, jako włączona w Następstwo (EN), staje się, dzięki utajonemu wpływowi Trwania, czymś ściśle oznaczonym i porównalnym z innymi chwilami. — Nie trudno stwierdzić, że warunkom tym odpowiada to, co nazwałbym „WTEDY“ albo (tę nazwę poddał mi znakomity filozof francuski Warrain, z któ-

rym w tej sprawie korespondowałem) EPOKĄ. Oczywiście, owo Wtedy czy Epokę należy rozumieć jak najogólniej, tzn. niekoniecznie historycznie, jako pewną szczególnie doniosłą datę w przeszłości, lecz po prostu jako wszelką chwilę przeszłą, teraźniejszą lub przyszłą, indywidualną wprawdzie, jednak rozważaną już nie w abstrakcyjnym wyodrębnieniu, uniemożliwiającym wszelkie porównanie, owszem zaś w konkretnej łączności z resztą systematu. We „Wciąż", główną rolę grają związane podmiotową więzią akty o treści stale tej samej, a więc praktycznie obojętnej — przy czym nie mogą one być przerwane ani jednym aktem o treści odmiennej (bo to by wprowadziło różność, przerwę w Ustawiczności, czyli właśnie Epokę); we „Wtedy" główną rolę gra pewna wyodrębniona treść, a rzeczą jest praktycznie obojętną, iloma ją ujmujemy ponawianymi aktami — przy czym mogą one być dowolnie poprzedzielane aktami o treściach odmiennych (gdyż oznaczywszy sobie daną chwilę jako pewne Wtedy, mogę do niej myślą powracać w dowolnych odstępach czasu).

10. — Tak więc mamy już pięć składników: jeden, w którym zachodzi sama tylko neutralizacja i który dlatego jest abstrakcyjny; dwa, w których zachodzi sama tylko biegunowość i które dlatego są również abstrakcyjne; wreszcie dwa, w których mamy już kombinację biegunowości z neutralizacją i które dlatego posiadają zarodek konkretności. Jednakże, w każdym el. powszechnym z osobna, mamy kombinację *jednego tylko* bieguna z EN. Więc np. EPW gwałtownie przechyla cały systemat w jednym kierunku, w kierunku wiedzy czyli (tutaj) Trwania i gdyby nie utajony wpływ EB, implicite tkwiącego w EN, niczym nie hamowana ekspansja EPW dążyłaby do zupełnej identyfikacji z EW, a tym samym do zerwania wszelkiej łączności konkretnej z systematem, do zamieniania się w takąż abstrakcję, jaką jest EW, tzn. w czyste Trwanie bez treści. To samo, mutatis mutandis, dotyczy EPB. Wszelakoż wiemy już, że w łonie każdego z el. powszechnych zachodzą dwie dążności: jedna ekspansywna, w kierunku odnośnego bieguna, druga kontensywna, zawdzięczana hamującemu wpływowi EN, a właści-

wie wpływowi utajonego w EN bieguna przeciwnego. Pierwsza z tych dążności została już rozpatrzona: jest nią właśnież EW, względnie EB. Drugą trzeba dopiero rozpatrzeć. Oto więc mamy a priori konieczność jakichś dwu dalszych składników, bez których współdziałania — el. powszechne stałyby się z powrotem czysto indywidualnymi, opornymi konkretności, el. biegunowymi. Z tych dwu nowych składników, jeden, tj. EpW, będzie obrazował tę funkcję w łonie EPW, która zawraca tenże EPW ku EN, a więc w kierunku przeciwnym kierunkowi EW, tzn. w kierunku, który normalnie przypada EB. Drugi, tj. EpB, będzie... etc., mutatis mutandis. Dzieje się tak, jakby pozbawiony *bytu* EPW musiał, by ratować swą konkretność, wyłonić ze siebie jakąś *wiedną namiastkę bytu,* czyli taką funkcję, która by niejako była równoznaczna z EPB. I vice versa. — Mamy więc teraz znaleźć EpW, tj. funkcję Ustawiczności niejako równoznaczną z Epoką; następnie zaś EpB, tj. funkcję Epoki niejako równoznaczną z Ustawicznością.

11. — Ustawiczność jest to trwanie o treści identycznej poprzez następstwo aktów; tej zasadniczej natury zmieniać nie wolno. Jakaż w tych warunkach może być funkcja, poniekąd równoznaczna z Epoką, która jest chwilą wyodrębnioną, lecz już porównalną z innymi chwilami? — Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że tą funkcją jest RYTM. Jakoż istotnie: Rytm — to zasadniczo coś *ustawicznego,* gdyż treść przedmiotowa jest tu niezmienna; zarazem jednak ma on już i coś z Epoki, czyli z chwili ujmowalnej dowolną liczbą ponawianych i niekoniecznie ciągłych aktów. W Rytmie treść jest niezmienna nie wskutek identyczności, lecz wskutek analogiczności: jest to treść nie *ta* sama, lecz *taka* sama.

12. — Zasadniczą cechą Epoki czyli Wtedy jest różność; jedno Wtedy musi koniecznie różnić się od drugiego; tej jego natury zmieniać nie wolno. Zasadniczą cechą Ustawiczności czyli Wciąż jest nieróżność: treść aktu b nie może być inna niż treść aktu a. Jakże to pogodzić? jak uczynić, by dwie (lub więcej) Epoki, nie przestając różnić się między sobą, zarazem nie stanowiły o d m i e n n y c h przedmiotów poznania? — Zda-

je się nie ulegać wątpliwości, że tym warunkom czyni zadość JEDNOCZESNOŚĆ (simultanéité). Jakoż istotnie: tutaj dwie treści różne i porównalne, a więc dwa Wtedy, ujmowalne są jednym aktem, i przy aktach ponawianych nie wnoszą już nic nowego.

To nam pozwoli zdefiniować samo pojęcie jednoczesności. Zjawiska A i B są jednoczesne, jeśli niemożliwy jest akt, który by ujmował A nie ujmując B, lub ujmował B nie ujmując A. Dwa kolejne uderzenia zegara nie czynią zadość temu warunkowi, są przeto nie jednoczesne; dwa uderzenia dwu zegarów mogą mu zadośćuczynić i przeto być jednoczesne. — Oczywiście mowa tu o jednoczesności psychologicznej, tj. stwierdzanej bezpośrednio i subiektywnie; a nie historycznej, tj. stwierdzanej pośrednio i obiektywnie, przez stwierdzenie jednakiej odległości czasowej zjawisk A i B od jakiegoś trzeciego zjawiska, obranego za wspólny punkt odniesienia. Zresztą u podstaw jednoczesności historycznej musi koniecznie tkwić jednoczesność psychologiczna.

13. — Tym sposobem mamy już wszystkie siedem składników; i na tym wyczerpuje się cała *część elementarna* naszego systematu. Pamiętajmy bowiem, że w tej części nie wolno nam było rozpatrywać żadnej b e z p o ś r e d n i e j kombinacji pomiędzy EN a EW, ile że wynikiem takiej kombinacji będzie zawsze już pewna rzeczywistość konkretna, a nie prosty składnik. Zatem, chcąc poznać tylko s k ł a d n i k i Czasu, mogliśmy dotychczas zbadać jedynie: 1) każdy biegun z osobna, tj. EB i EW; 2) ich neutralizację, tj. EN, gdzie ich funkcje są po prostu skasowane, a nie zsyntetyzowane, jak w rzeczywistościach konkretnych; 3) kombinacje każdego z osobna bieguna z neutralizacją, tj. EpB i EpW. — Teraz musimy przystąpić do *części systematycznej,* gdzie rozważymy bezpośrednie już połączenia składników biegunowych, przy czym jest rzeczą a priori jasną, że tryby tych połączeń mogą być tylko następujące: A) połączenie biegunów z w y k l u c z e n i e m neutralizacji czyli EN; B) połączenie biegunów z w k l u c z e n i e m neutralizacji. Pod A) może zachodzić: a) p r z e w a g a jednego bieguna

nad drugim, a więc *wpływ częściowy* EW do EB lub vice-versa, czyli tzw. WwB i BwW; b) r ó w n o w a g a, harmonia, *wpływ wzajemny,* czyli tzw. ZC. Pod B) może zachodzić tylko połączenie EPB z EPW za pośrednictwem wspólnego im obu EN, tj. ich *tożsamość systematyczna,* czyli tzw. JW. Jasne jest, że ta JW stanowi najwyższą klasę, gdyż w niej zawarte są już wszystkie inne możliwe kombinacje: ona też obrazuje najpełniejszy rozkwit danego systematu, odtwarzając i systematycznie rozwijając zarodek rzeczywistości, tkwiący w EN.

Na szczególnie baczną uwagę zasługuje ZC; trzeba dobrze sobie uprzytomnić jego zupełnie wyjątkową pozycję w każdym systemacie. — Z samej natury bytu i wiedzy wynika, że rozdzielnie istnieć one nie mogą i że przeto wchodzą we wzajemne stosunki. Toteż, skoro EN jest nam już dany, powstanie wszystkich innych składników, a także i pierwszych dwu klas, jest konieczne i bez trudu daje się zdeterminować wewnątrz własnego systematu, tj. immanentnie; ba, nawet JW, mimo całą swą wzniosłość, nie przedstawia nic zagadkowego, gdyż w roli sprawczego łącznika występuje tu EN, zawarty w obu składnikach powszechnych. Ale czym się dzieje, że w każdym bez wyjątku systemacie zachodzi jakiś wpływ, który sprawia, że: w łonie samego EN udział bytu i wiedzy jest najzupełniej równy? że przeto cały systemat nigdy się nie przekrzywia na jedną stronę? że, mimo czynności wiedzy a bierności bytu, WwB nie przeważa nad BwW? że słowem w k a ż d y m systemacie daje się wykryć taka klasa systematyczna, gdzie EB i EW, aczkolwiek bezwzględnie heterogeniczne czyli nic wspólnego nie mające, są jednak doskonale do siebie dostosowane, niby pochwa do miecza, tak że, *bynajmniej się nie utożsamiając,* ujawniają jakąś wzajemną predyspozycję? Wpływ ten wskazuje na teleologiczny układ całego systematu i nie daje się przeto zdeterminować immanentnie, lecz tylko transcendentnie, czyli że jego wyjaśnienia musimy szukać w jakimś systemacie poprzedzającym (jako causa efficiens) lub następującym (jako causa finalis). Mamy tu namacalny niejako dowód rozumowości stworzenia, żywej w nim obecności rozumu Stwórcy. Wroński nazwał tę klasę ZC, dlatego właśnie, że się w niej koncentruje *teleiosis* całego systematu.

Możemy obecnie zająć się częścią systematyczną Czasu. Znajdźmy przede wszystkim BwW, tj. wpływ częściowy Chwil do Trwania.

14. — Dla szukanego BwW, nastręczają się a priori następujące warunki:

Zachodzi tu bezpośrednia łączność EB z EW, a więc musi tu już być jakiś konkretny rodzaj Czasu;

brak tu EN, a więc nie powinno odgrywać żadnej roli *następstwo* czyli, sit venia verbo, ruch aktów poznania;

wskutek tegoż braku EN, oraz wskutek przewagi jednego ze składników biegunowych nad drugim, musi to być jakiś i n d y w i d u a l n y rodzaj Czasu, a nie Czas w swej powszechności;

(Te trzy warunki dotyczą również WwB; ob. niżej).

jest to dziedzina o przewadze wiedności: zatem szukany rodzaj Czasu musi być łatwo dostępny dla wiedzy, łatwo przez nią ogarnialny;

przeważa w nim Trwanie. Chwile, niby jakieś ćwieczki, zafiksują je, unieruchomią, odbiorą mu częściowo jego samorzutność.

Tym wszystkim warunkom odpowiada pojęcie PRZESZŁOŚCI. Jakoż istotnie: jest to już czas konkretny, lecz indywidualny, dający się przeciwstawić innym rodzajom czasu; unieruchomiony; w zasadzie ogarnialny przez wiedzę bez reszty. Następstwo aktów tu nie zachodzi: cała przeszłość jest ogarnialna od razu. Wprawdzie na pozór jest inaczej, lecz dzieje się to przez subtelną pułapkę, której musimy uniknąć. Mianowicie, nie bierzmy r o z p a m i ę t y w a n i a przeszłości za samą przeszłość. Rozpamiętywanie odbywa się w teraźniejszości; potrzebne do tego akty nie są tymi samymi, które ustanowiły przeszłość; tamte są już ubezwładnione na zawsze; zyskały na stałości, straciły na samorzutności; Trwanie już się nie może „odlepić" od Chwil, które doń przywarły.

Wiedza w ogóle, jako podmiotowa, jest bardzo ściśle związana z pojęciem *wewnętrzności*. Otóż i temu warunkowi Przeszłość czyni zadość; jest to niejako rzeczywistość już wchłonię-

ta, przyswojona, stanowiąca już część naszej istoty. — Z kolei musimy znaleźć WwB Czasu, tj. wpływ częściowy Trwania do Chwil.

15. — Dla szukanej WwB, nastręczają się a priori następujące warunki:

(Trzy pierwsze warunki — jak wyżej. Dalej):

jest to dziedzina o przewadze bytowości: zatem szukany rodzaj Czasu musi być trudniej dostępny dla wiedzy, trudniej przez nią ogarnialny;

przeważają w nim Chwile, tj. treści przedmiotowe. Trwanie, niby jakaś nić, częściowo je zwiąże, ale, wskutek braku tu EN, nie włączy ich w prawidłowe następstwo. Będzie to nadal rozsypisko chwil indywidualnych, nieporównalnych między sobą, lub raczej porównalnych o tyle tylko, o ile podlegną one mniej lub więcej przygodnemu (kontyngentnemu, nie-koniecznemu) wpływowi Trwania.

— Tym wszystkim warunkom odpowiada pojęcie PRZYSZŁOŚCI. Jakoż istotnie: jest to już czas konkretny, lecz indywidualny, dający się przeciwstawić innym rodzajom czasu; bardzo niedokładnie dostępny dla wiedzy; o trwaniu zgoła przygodnym, zupełnie zależnym od tego, czy podmiot poznający kieruje nań swą uwagę, czy nie. Następstwo aktów tu nie zachodzi: więź podmiotowa (Trwanie) związuje indywidualne Chwile dowolnie, bez kolejności, ustanawianej przez prawidłowe następstwo aktów poznania. W zasadzie, jest równie łatwo — czy też równie trudno — sięgnąć poznaniem do jakiejś chwili za dziesięć lat, jak i do chwili jutrzejszego wschodu słońca; nie należy bowiem utożsamiać Przyszłości z opartym na p r a w d o p o d o b i e ń s t w i e *przewidywaniem* przyszłości, które jest czymś całkiem odmiennym. — Może się zrazu wydać, że Przyszłość w ogóle nie jest dziedziną Chwil, ponieważ dla powstania chwil nie wystarcza sama treść przedmiotowa, konieczne są nadto akty poznania, które tu zdają się nie zachodzić. Aliści Przyszłość wcale nie istnieje dla mnie jako rzeczywistość dopóty, dokąd nie wezmę jej za przedmiot swego poznania. Czy się jutrzejszy wschód słońca istotnie odbędzie czy nie, tj. czy się on stanie

dla mnie czy nie stanie *teraźniejszością* — to sprawa na razie obojętna; *istnieje* on dla mnie, skorom go wziął za przedmiot poznania. Że zaś treścią tegoż jest właściwie nie sam jutrzejszy wschód, lecz jego wyobrażenie — to właśnie różni Przyszłość od Teraźniejszości; i właśnie dlatego odnoszę jutrzejszy wschód do przyszłości, a nie do teraźniejszości.

Byt w ogóle, jako przedmiotowy, jest bardzo ściśle związany z pojęciem *zewnętrzności*. Otóż i temu warunkowi Przyszłość czyni zadość: jest to niejako rzeczywistość jeszcze czysto zewnętrzna względem naszej wiedzy, nie przyswojona przez nią.

16. — Ogólnie dla obu wpływów częściowych, tzn. dla WwB i BwW, zaznaczymy, że, wskutek nieobecności w nich EN, są one z natury swej anarchiczne, rdzennie indywidualne, skłonne do nieograniczonego rozrastania się, bez względu na całość i symetrię systematu. Podobnie jak el. powszechne (EPW i EPB) rozsadziłyby systemat, gdyby nie immanentny wpływ zawartego w każdym z nich EN, tak nin. dwie klasy również by go rozsadziły, gdyby nie jakiś wpływ transcendentny, poniekąd zastępujący wpływ nieobecnego tu EN, a który by wprowadzał harmonię, symetrię i równowagę między EW i EB w ogóle, więc także między WwB i BwW w szczególe. — Tym wpływem jest ZC, który w nin. systemacie przedstawia się jako harmonia pomiędzy Chwilą a Trwaniem. Z kolei zajmijmy się tym ZC.

17. — Stwierdzamy od razu, że tym ZC Czasu jest TERAŹNIEJSZOŚĆ. — Nie ma chyba człowieka myślącego, który by się nie zastanawiał nad niezmiernie zagadkową, pełną sprzeczności wewnętrznych, naturą Teraźniejszości, wymykającą się nam wtedy właśnie, gdy sądzimy, żeśmy najbliżsi jej uchwycenia. Otóż wydaje nam się, że dopiero takie, jakiego my tu próbujemy, zastosowanie Prawa Tworzenia do Czasu — zdolne jest zdać sprawę i z samej tej tajemniczej natury Teraźniejszości, i z powodów nieuchwytności jej zwykłymi sposobami analizy filozoficznej.

Z tych powodów niepowodzenia, pierwszym i najwalniejszym jest próba *monistycznego* ujęcia Czasu, tj. nierozróżnie-

nie w nim dwu składników pierwotnych, biegunowych: EB i EW. Owóż, jeśli się nawet mylę, wyznaczając Chwile jako EB i Trwanie jako EW, w niczym nie zmienia to faktu, że Czas, jak k a ż d a rzeczywistość, m u s i być rozkładalny na dwa el. heterogeniczne, o odnośnych cechach bytowości i wiednosci. Tymczasem wszelki monizm, w żaden sposób nie mogąc pogodzić rdzennej heterogeniczności tych dwu zasadniczych składników świata, zawsze usiłuje utożsamić całą daną rzeczywistość z jednym tylko składnikiem, drugi zaś po prostu zanegować, albo przynajmniej podporządkować go pierwszemu. Monizm, uznający tylko *wiedzę*, prowadzi do filozoficznego *idealizmu;* monizm, uznający tylko *byt*, prowadzi do filozoficznego *realizmu;* monizm, który już przeczuwa EN, ale prześlepia EB i EW, prowadzi do filozoficznego *pragmatyzmu.* W zastosowaniu do Czasu, monizm idealistyczny zajmie stanowisko czysto subiektywne i będzie, mniej lub więcej wyraźnie, uznawał tylko Trwanie, poczytując treści przedmiotowe za taką czy owaką złudę, m a y ę. Monizm realistyczny (tzw. „naukowy"), przeciwnie, zajmie stanowisko rzekomo czysto obiektywne i będzie starał się zanegować wszelki wkład subiektywnego Trwania, w skrajnej konsekwencji dochodząc do uznania Czasu za jeden z wymiarów Przestrzeni. Monizm pragmatyczny pomijam tu, jako nie wnoszący nic charakterystycznie odrębnego.

Przypuśćmy wraz z monizmem, że istotnie jeden tylko składnik wyczerpuje całą naturę Czasu. W takim razie musimy koniecznie przywrócić c h w i l i jej potoczne znaczenie, tzn. uważać ją za (bardzo krótki) upływ konkretnego czasu. Ale wówczas czymże jest Teraźniejszość? Przeszłość j u ż, przyszłość j e s z c z e nie istnieje; chwila teraźniejsza albo nie ma żadnego trwania: więc jakże może stanowić cząstkę konkretnego czasu? albo ma pewne, dowolnie krótkie trwanie: czemuż więc nie dzieli się pomiędzy nieistniejące przeszłość i przyszłość? Gdy w słowie „t-e-r-a-z" wymawiam głoskę *r*, głoski *t-e* już przebrzmiały i nie istnieją, głoski zaś *a-z* jeszcze nie są wymawiane i również nie istnieją. Ale wszak i na samą wymowę głoski *r* potrzeba także jakiejś chwilki, którą znowuż można podzielić tak samo. Ostatecznie tedy wypada, że słowo to wymó-

wiłem w ogóle poza czasem, a przynajmniej poza teraźniejszością, która konkretnie istnieć nie może!

Wynik taki trudno uznać za zadowalający, skoro się zważy, iż właśnie tylko teraźniejszość daje nam konkretne poczucie czasu; że wyłącznie w niej upływa całe nasze świadome życie; że przeszłość powstaje tylko dzięki przeoraniu rzeczywistości pługiem chwili teraźniejszej; że przyszłość i przeszłość można wyznaczyć jedynie w odniesieniu do pewnej teraźniejszości, ale nie vice-versa (tak np. można pomyśleć pierwszą chwilę życia świadomego, której nie poprzedza żadna przeszłość, oraz ostatnią, po której nie następuje żadna przyszłość; nie można natomiast... etc.).

Oto więc dowód negatywny, że Chwila i Trwanie, EB i EW, to jednako konieczne składniki Czasu. W naszym systemacie żadna sprzeczność nie zachodzi. Tutaj TERAŹNIEJSZOŚĆ — to *zbieg celowy* Chwili nie mającej trwania, oraz Trwania jako więzi podmiotowej. — Chwila i Trwanie, jak w ogóle wszelkie EB i EW, mają tak niesprzymierzalnie przeciwstawne funkcje, iż jedynym możliwym ich stopem jest prosta neutralizacja (czym właśnie jest EN). Toteż tutaj, w niniejszym ZC, bynajmniej nie zachodzi ich stop; owszem, oba te el. biegunowe zachowują w całej pełni odrębność swych funkcyj — a mimo to pokazuje się, że są one do siebie doskonale przystosowane, skoro mogą *wspólnie* wytworzyć pewien nowy konkret, mianowicie Teraźniejszość. Rzecz jasna, że ten ZC nie może być dziełem EN, który tu jest nieobecny, ani też dziełem EB lub EW, gdyż są to składniki rdzennie indywidualne i przeto żaden z nich nie może przysposobić drugiego do zgodności z sobą. Mamy tu więc jakiś wpływ transcendentny i teleologiczny, tj. pozwalający przypuścić jakąś wsnutą w cały system *celowość*. Aby się nie uciekać do transcendentu, t. zn. usiłując pozostać wewnątrz systematu, można by wprawdzie nadmienić, że ZC jest po prostu dziełem w s p ó l n y m obu el. biegunowych; lecz o to właśnie chodzi, że ta wspólnota wymaga już stanowiska, skąd dałoby się objąć o b y d w a składniki od razu, n i e neutralizując ich jednak: a takie stanowisko jest wewnątrz systematu jawnie niemożliwe.

Zatem teraźniejszość — to dwoistość EB i EW, czyli Chwili i Trwania, zmierzająca celowo i zgodnie do wytworzenia konkretnego Czasu. Mamy tu niejako dwa brzegi; jeśli staniemy na jednym tylko, drugi niezwłocznie nam umyka. Teraźniejszość, chociażby najbardziej kontemplacyjnie pojmowana, jest to nieustanne twórcze poznawanie rzeczywistości, czyli podmiotowe jej wytwarzanie. Skoro dany akt poznania spełnił swe zadanie, t. zn. uchwycił pewną treść przedmiotową, wynik tego, tj. chwila, natychmiast przesuwa się w przeszłość. Treści, które dopiero zamierzamy uchwycić, zaliczamy do przyszłości. — Z kolei zajmijmy się ostatnią klasą systematyczną, tj. JW.

18. — Może się wydać na pierwszy rzut oka, że rozpatrzony przed chwilą ZC — to już zamknięcie i uwieńczenie naszego systematu. Tak jednakże nie jest. Jeszcze nie mamy klamry, która by niejako sprzęgła całość, czyniąc, z bądź co bądź rozproszonych elementów i klas, prawdziwy *zespół systematyczny*. Boć mimo wszystko, Teraźniejszość jest także klasą indywidualną i całości nie ogarniającą. O tym, że nie obejmuje ona Przeszłości ani Przyszłości, nie potrzeba nawet mówić; lecz zwróćmy ponadto uwagę, że z ogólnej liczby siedmiu elementów ogarnia ona — i to właściwie nie zespalając ich — tylko dwa biegunowe. EN, czyli Następstwo, nie wchodzi tutaj; jakoż istotnie: z jakichkolwiek dwu kolejnych aktów poznania, tylko jeden może być teraźniejszy, drugi zaś musi należeć do przeszłości lub przyszłości. EPW, czyli Epoka, tu nie wchodzi: boć wszelka Chwila zdeterminowana, wciągnięta w Następstwo, tym samym nie jest już chwilą teraźniejszą. I w ogóle. skoro EN, stanowiący wszak część składową wszystkich czterech el. pochodnych, jest wyłączony z Teraźniejszości, więc a priori można twierdzić, że ta nie ogarnia żadnego ze wspomnianych czterech elementów. Analiza łatwo to potwierdzi; pewną wątpliwość może wzbudzić tylko jednoczesność (EpB): ale przecież ta może równie dobrze zachodzić i w każdym innym czasie, a więc przelewa się ona poza Teraźniejszość, nie stanowi nic charakterystycznie teraźniejszego.

A zatem, dla uwieńczenia systematu, należałoby sprawić

syntezę EB i EW; wszelakoż ta, jakeśmy już widzieli w analizie ZC, jest niemożliwa. Całość byłaby przeto skazana na niedoskonałość systematyczną, gdyby nie okoliczność, że potrzebnej nam tu syntezy można dokonać okólnie, mianowicie przez dwa el. powszechne, które, oba zawierając w swym łonie EN, za jego pośrednictwem są zdolne do jedni systematycznej. Szukana tu JW — będzie to więc takie sprzężenie Epoki czyli Wtedy (EPB) i Ustawiczności czyli Wciąż (EPW), w którym oba te składniki, nie zanikając bynajmniej jak w prostej neutralizacji, utożsamią się doskonale, tak dalece, że Epoka, nie przestając być sobą, będzie zarazem Ustawicznością. Ta *tożsamość końcowa* stanowi zatem żywe rozwinięcie, systematyczne odtworzenie *tożsamości pierwotnej*, zachodzącej w EN; można by powiedzieć, że JW tak się ma do EN, jak dąb do żołędzia, z którego wyrósł. Dalej: JW składa się z EPB i EPW; te zaś wspólnie ogarniają wszystkie inne elementy: zatem JW ogarnia całą część elementarną. EPB i EpB powstały dzięki częściowemu wpływowi EW, zneutralizowanego w EN; to samo, mutatis mutandis, dotyczy EPW i EpW; zatem JW ogarnia wpływy częściowe EW do EB i vice-versa, czyli obie pierwsze klasy systematyczne. Między EPB i EPW zachodzi tu równowaga; zachodzi więc ona również między zawartymi w nich EB i EW; zatem JW ogarnia także i trzecią klasę systematyczną. Tym sposobem stanowi ona prawdziwe zamknięcie i uwieńczenie systematu. — Jakież pojęcie odpowiada tej czwartej i najwyższej klasie systematycznej Czasu?

— Odpowiada jej pojęcie WIECZNOŚCI.

Tak rozumiana Wieczność, jest to całkowite, ryczałtowe ogarnięcie wszystkiej Rzeczywistości od strony podmiotu, wiedzy, aktywności, autogenii, znaczenia. (Dodam nawiasowo, że odpowiednią JW-ą Przestrzeni byłoby, sądzę, całkowite, ryczałtowe ogarnięcie wszystkiej Rzeczywistości od strony przedmiotu, bytu, faktyczności, autotezji, istnienia). W tym rozumieniu Wieczność, — aczkolwiek ze wszystkich klas systematycznych największe z nią pokrewieństwo bezspornie wykazuje Teraźniejszość, — nie jest bynajmniej jakimś nieskończonym Teraz, za którym odkładałaby się nieskończona przeszłość, przed którym roztaczałaby się nieskończona przyszłość. (Ta właśnie nigdy nie

wyczerpana przyszłość jest tym, co nas najbardziej przeraża w potocznie rozumianej Wieczności). Jest to integracja nieskończonego wytwarzania Rzeczywistości.

Dla uproszczenia, przyjmijmy tu bez dowodów, że istnieje Bóg, Twórca powszechny, oraz Człowiek, istota samorzutna, której dano uczestniczyć w tworzeniu rzeczywistości. Wszechświat, przynajmniej wszechświat ludzki, jest wypadkową tych dwu twórczości, boskiej i człowieczej. Bóg ogarnia wszystką rzeczywistość od razu; człowiek, wskutek swej indywidualności, ogarnia ją aktami kolejnymi. Dla mnie chwila, gdy to piszę, jest teraźniejszością, t.zn. czymś szczególniejszym, wybitnie aktualnym i konkretnym; dla Boga ta chwila nie jest ani bardziej ani mniej aktualna niż pierwsza lub ostatnia chwila istnienia ziemi. Przecie dla Boga m o j a świadomość nie jest wcale czymś zasadniczo bliższym, niż dajmy na to świadomość człowieka sprzed tysięcy lat; toteż i moja teraźniejszość nie jest dla Boga bardziej aktualna. — Zważmy bowiem (co też podkreślam ze szczególnym naciskiem), że z trzech kolejnych chwil a, b, c — chwila b jest *zawsze* przyszłością względem chwili a i *zawsze* przeszłością względem chwili c — zgoła zaś jest obojętne, czy chwila b stanowi teraźniejszość dla mnie, czy dla mego pradziada, czy dla mego prawnuka. Ta ostatnia okoliczność zależy tylko od tego, kto mianowicie ogarnął własnym aktem obiektywną treść chwili b i w ten sposób, tzn. przez ustawienie się w zbieg celowy z chwilą b, wytwarza teraźniejszość. W Kosmosie rok 1999 nie jest bardziej „przyszły" niż rok 1900. To nas gwałtownie wtrąca w wielką antynomię religijno-filozoficzną: Albo Bóg jest wszechwiedny, więc np. wie, że za rok zamorduję człowieka: a w takim razie moja wolność nie istnieje, m u s z ę popełnić mord, bo jeślibym go nie popełnił, znaczyłoby to, że Bóg wiedział fałszywie. Albo też mam wolną wolę i w takim razie ode mnie zależy, czy mord stanie się faktem, a pókim go nie popełnił, Bóg nie może wiedzieć o nim jako o rzeczywistości, tylko najwyżej jako o możliwości czy prawdopodobieństwie: zatem nie jest wszechwiedny.

Zdaje mi się, że tylko takie rozumienie Wieczności, jakie tu wykładam, rozstrzygnie tę bardzo zasadniczą antynomię

i może pozwoli nawet uchylić rąbka tajemnicy, osłaniającej Wolność a Przeznaczenie. — Czasem immanentnym będę nazywał czas, pojęty w kategoriach przyszłości — teraźniejszości — przeszłości. A teraz rozumujemy jak następuje:

Bóg tworzy wszechświat w Wieczności, tj. ponad czy poza czasem immanentnym. Ja jestem wezwany do współtworzenia rzeczywistości ludzkiej. Wspólnie z Bogiem wytwarzam, *poza czasem immanentnym,* całe moje życie od kolebki do grobu. W tym, co w czasie immanentnym odpowiada 10-mu, 40-mu, n-temu rokowi mego życia — wstępuję do szkoły, popełniam zbrodnię, umieram. Mogę zabić lub nie; otóż zabijam — w zupełnej wolności, niezależnie od woli Boga, a nawet wbrew niej. Tym samym wprowadzam fakt tego zabójstwa do rzeczywistości świata, jako jej nieodwołalną część składową; więc Bogu, ogarniającemu powszechną rzeczywistość, ten fakt jest wiekuiście wiadomy. Tu należy sprostować, że to nie ja indywidualnie zostaję wezwany do współtworzenia, i nawet nie tylko człowiek w ogóle, ale wszystka wiedza stworzona (ludzka, zwierzęca, roślinna...), wsnuta w świat i obdarzona mniejszym lub większym stopniem samorzutności. Lecz ta wiedza, aby się stać konkretną rzeczywistością, musi otrzymać drugi niezbędny składnik, tj. byt. Na tym właśnie nadaniu bytu polega f i z y c z n e stworzenie istot. Byt jest rdzennie indywidualny; tym swoim przymiotem oddziaływa on na wiedzę, indywidualizuje ją. Tak powstają indywidua. Otóż jako indywiduum, nie mogę objąć wszystkiej rzeczywistości od razu, ogarniam ją stopniowo: najpierw jestem w dziesiątym, potem *) w dwudziestym, potem w czterdziestym... roku mego życia. Nie znaczy to wcale, bym po prostu o d t w a r z a ł swe życie, już przedtem wytworzone przeze mnie! Trzeba dobrze zrozumieć, że to tylko dwa aspekty jednej i tej samej mojej twórczości, raz ujętej całościowo, jak ją ujmuje Bóg i w ogóle Rozum Powszechny, drugi raz fragmentarycznie, jak ją ujmuje człowiek i w ogóle rozum indywidualny.

Akt, który mnie, Kozłowskiego, powołuje do indywidual-

---

*) Niżej (§ 28) omawiam, jak rozumieć pojęcia „przedtem“ i „potem“.

nego istnienia, pojmuję tak: — Bóg stawia w obliczu powszechnej wiedzy stworzonej zespół okoliczności indywidualnych, które mają stanowić całość warunków immanentnego życia Kozłowskiego, jak: epoka historyczna, dziedziczność, konstytucja cielesna, otoczenie itd. Wiedza powszechna, wchodząc w styczność z tym zespołem warunków, ipso facto indywidualizuje się w niejakiego Czesława Kozłowskiego, z JA powszechnego staje się „mną, Czesławem". Ta moja transcendentna jaźń ogarnia od razu, pozaczasowo, wszystkie owe okoliczności i *reaguje na nie samorzutnie*. A znowuż ta reakcja, tryskając z jednego punktu jakby pękiem promieni, w immanencie odkłada linearnie całe mnóstwo c h w i l odrębnych acz spójnych. I właśnie kolejne przesuwanie się świadomości wzdłuż tych chwil wytwarza ideę Czasu.

Powiedziałem: przesuwanie się świadomości. Jest to tylko przenośnia, bo właściwego ruchu nie ma tu wcale. Świadomość moja, rozłożona wzdłuż wszystkich chwil mego życia, ujmuje je w każdym punkcie niejako statycznie, wrażenie zaś ruchu powstaje stąd, że jedne chwile jawią mi się jako obecne, drugie jako minione, trzecie jako przyszłe; o czym niżej (§ 28).

W tej chwili piszę, choć mógłbym nie pisać: nie ma w tym żadnego fatalizmu. W tym więc względzie wpływam na rzeczywistość świata w ten sposób, że, takiego to dnia i roku, niejaki Kozłowski pisze. Gdybym nie pisał, świat byłby, w tym jednym szczególiku, troszkę inny niż jest. Dla mnie jest to (zresztą za chwilę być przestanie) czymś wybitnie aktualnym, bo teraźniejszym; natomiast Bóg, bez żadnej ujmy dla mojej „teraźniejszej" wolności, stwierdza ten szczególik świata wiekuiście. W tym, co w czasie immanentnym odpowiada pojęciu „milion lat temu", stwierdza On ten szczególik najzupełniej tak samo jak w tym, co ja chwilowo nazywam „teraz", a co dla mego czytelnika jest przeszłością. Czy zatem wczoraj było mi sądzono, że dziś mam nieuchronnie pisać? Nie; po prostu gdybym dziś nie chciał pisać, moje życie wyglądałoby nieco inaczej; to, co wczoraj było moją przyszłością, byłoby trochę odmienne, Bóg zaś wiedziałby wiekuiście, że takiego a takiego dnia Kozłowski nie pisze.

Jutro czeka mnie walka. Po co się mam wysilać, skoro Bóg

i tak już wie, że np. zwyciężę. Przecież tak czy owak, zwycięstwo jest mi w ten sposób zapewnione. — Ale Bóg tylko dlatego to wie, że jest to fakt rzeczywisty; a jest to fakt rzeczywisty tylko dzięki napięciu wszystkich mych sił. Gdyby nie ten wysiłek, poniósłbym klęskę, i Bóg wiekuiście konstatowałby właśnie taką a nie inną rzeczywistość. Dziś wysiłek ten ukazuje mi się jako przyszły; pojutrze — jako przeszły; w Wieczności jawi się on jako nieodwołalna część składowa świata. Gwałcąc gramatykę, można się wyrazić: jeśli jutro nie dokonam wysiłku, moje zwycięstwo nigdy nie istniało w Wieczności.

Widzimy przeto, że i tu istotnie każda Epoka jest *ustawiczna;* i że nawzajem każda poszczególna Ustawiczność, jako porównalna z wszystkimi innymi Ustawicznościami, stanowi niejako *Epokę* wśród Ustawiczności.

Zdaje mi się, że tak pojęta Wieczność pozwala odeprzeć niejeden ważki zarzut, np.:

Zarzut teleologiczny. Maeterlinck (w „La Mort", jeśli mnie pamięć nie myli) rozumuje w taki sposób: Jeżeli wszechświat ma jakiś cel, to cel ten winien być osiągalny; skoro tak, to na jego osiągnięcie potrzeba x lat. Ale Czas nie ma początku, więc dotychczas upłynęło już więcej niż x lat; czemuż ten cel nie został jeszcze osiągnięty? Snadź nie istnieje on w ogóle. — W naszej teorii to się tłumaczy. Owszem, cel ten jest „od zawsze" osiągnięty w Wieczności, czyli że stan jego osiągnięcia stanowi część składową Rzeczywistości powszechnej. Gdyby nie niebezpieczeństwo posługiwania się tu wyobrażeniami przestrzennymi, rzec by można, iż ten cel jest osiągnięty w pewnych okręgach Rzeczywistości, natomiast w czasie immanentnym jawi się on n a m jako przyszły — po prostu dlatego, że my i n d y w i d u a l n i e poznajemy (współtworzymy) na razie inne okręgi. Rozum Powszechny — zarówno stwórczy (boski) jak i stworzony (ludzki, zwierzęcy...), — ogarnia wszystką rzeczywistość wiekuiście, tj. całościowo: „widzi" on i chwilę mojej śmierci, i rok 3000-ny itd.; natomiast poszczególne rozumy stworzone tym się właśnie różnią od Powszechnego, że uchwytują, niby przez jakiś „podział pracy", tylko poszczególne chwile (czy ciągi chwil) Rzeczywistości Powszechnej — przy czym chwile uchwytywane

jawią im się jako teraźniejszość, uchwycone — jako przeszłość, nie uchwycone — jako przyszłość. W Wieczności, życie Słowackiego przedstawia się Rozumowi Powszechnemu jako pewna rzeczywistość niewzruszona; w czasie immanentnym, wiedza tego Rozumu Powszechnego jest niejako podzielona między trzy rozumy indywidualne, dajmy na to Kochanowskiego, Słowackiego i Staffa: względem pierwszego życie Słowackiego jest przyszłością (jako treść, nie wchodząca w zakres jego poznań), drugiemu przedstawia się ono jako teraźniejszość (treść twórczo zdobywana), trzeciemu jako przeszłość (rzeczywistość poznana kontemplacyjnie).

Zarzut ontologiczny. Natura zdaje się działać po omacku; wytwarza najpierw formy niezdarne, potworne, stopniowo je korygując następnie. Jakże to pogodzić z doskonałością planu wszechmądrego Twórcy? Przy tym równowaga w naturze jest oparta na wzajemnym pożeraniu się; jakże to pogodzić z dobrocią Twórcy? — Tłumaczy się to współdziałaniem Boga i stworzeń w wytwarzaniu Rzeczywistości. Wiedza Stwórcza jest doskonała; lecz celowo przypuszcza ona do współpracy wiedzę stworzoną, która ma dopiero zdążać do doskonałości; wypadkową tych dwu twórczości są formy stopniowo się doskonalące. A skoro w wiedzy stworzonej, lecz obdarzonej samorzutnością, istnieją cechy okrucieństwa, tchórzostwa itd., muszą powstać takie psychizmy, jak hieny, zająca itd. Inaczej stworzenia byłyby po prostu automatami.

Zarzut moralny. Jako wszechwiedny, Bóg wiedział, że będę ścił zło i zasłużę sobie na potępienie. Czemuż mię stworzył?— Skoro we wszechświecie istnieje wolność, musi też istnieć możność opowiedzenia się za złem, czyli możliwość Zła; tej możliwości nie można usunąć bez usunięcia zarazem i samej wolności. Natomiast skorzystanie z tej możności, tj. faktyczność Zła czyli zło ziszczone, nie istnieje wcale o ile ja go nie realizuję, tzn. nie istnieje beze mnie. A zatem, w razie mego nieistnienia, nie może ono być wiadome Bogu jako zło faktyczne, bo toby znaczyło, że Bóg wie fałszywie. Gdyby nie niebezpieczeństwo posługiwania się tu wyobrażeniami czasu imma-

nentnego, rzec by można, że zło faktyczne powstaje dopiero „wraz“ ze stworzeniem mnie i mej wolności.

19. — Warto może zaznaczyć, że nin. koncepcja Czasu bynajmniej nie stoi w sprzeczności z dynamiczną koncepcją świata fizycznego. Wystarczy założyć, iż elementy energetyczne, z których się składa materia, zostają kolejno przebiegane czy asymilowane przez świadomość, i że dopiero z tej syntezy Bytu (przedmiotowego) i Wiedzy (podmiotowej) powstaje rzeczywistość fizyczna. — Ale nad tym nie możemy się tu zatrzymywać.

20. — Rzuca się w oczy, że nasza koncepcja Wieczności jest poniekąd statyczna, i że w tym względzie tak pojęta Wieczność nabiera jakby cech przestrzennych. — Nic w tym dziwnego, skoro Czas jest jednym z el. biegunowych Ruchu, nie zaś samym już Ruchem, którego drugim el. biegunowym jest Przestrzeń. Na pozór zdaje się to usprawiedliwiać poczytywanie Czasu za wymiar Przestrzeni. Ale tylko na pozór; bo znowuż JW Przestrzeni k o n i e c z n i e musi nabierać jakby cech czasowych, a przeto równie uzasadnione, lub raczej równie nieuzasadnione, byłoby poczytywanie Przestrzeni za jedną z form Czasu.

21. — Tak więc przebiegliśmy już wszystkie 7 składników i wszystkie 4 klasy systematyczne. Ale dotąd poznaliśmy tylko ich *treść*, tzn. daliśmy ich determinację przez s a m o ś ć czyli przez to, czym każde z nich jest samo w sobie. Teraz zostaje nam poznać ich *formę*, tzn. zdeterminować je przez i n n o ś ć czyli przez to, czym każde z nich jest w stosunku do reszty. Oto więc te formy, o ile potrafiłem je należycie ustalić:

Forma EN tj. Następstwa: STOPNIOWOŚĆ.
„ EW „ Trwania: CIĄGŁOŚĆ.
„ EB „ Chwil: NIECIĄGŁOŚĆ.
„ EPW „ Ustawiczności czyli Wciąż: NIEZMIENNOŚĆ.
„ EPB „ Epoki czyli Wtedy: NIEPOWTARZALNOŚĆ lub JEDNORAZOWOŚĆ.
„ EpW „ Rytmu: PRAWIDŁOWOŚĆ.

„ EPB „ Jednoczesności: ZBIEŻNOŚĆ (coincidentia).

„ BwW „ Przeszłości: KONIECZNOŚĆ (NB. Odpowiada jej pewność apodyktyczna).

„ WwB „ Przyszłości: MOŻLIWOŚĆ (NB. Odpowiada jej pewność problematyczna).

„ ZC „ Teraźniejszości: FAKTYCZNOŚĆ (NB. Odpowiada jej pewność asertoryczna).

„ JW „ Wieczności: DYNAMIZM RZECZYWISTOŚCI POWSZECHNEJ, UJĘTY STATYCZNIE (NB. Odpowiada temu pewność absolutna. — Odpowiednią formą JW Przestrzeni byłaby zapewne *statyka* rzeczywistości powszechnej, ujęta dynamicznie).

II. TECHNIA

22. — ZC pozwala, a raczej zmusza, przypuścić istnienie jakichś *celów* danego systematu. Cel jest tym, co dopiero należy osiągnąć, co przeto faktycznie jeszcze nie istnieje. W teorii badaliśmy to co j e s t; było to poznanie spekulatywne i bezpośrednie; — w Technii zbadamy, co n a l e ż y u c z y n i ć dla spełnienia systematu; będzie to poznanie praktyczne i pośrednie, mianowicie przez wstawiennictwo celów. W Teorii, zastawszy pewne indywidualne rzeczywistości istniejące, rozpatrywaliśmy ich naturę i związki; w Technii, poznawszy same tryby powstawania tych rzeczywistości, stosujemy te tryby powszechnie, dla nieograniczonego wytwarzania przedmiotów tegoż rodzaju. To, co w Teorii było odrębnym składnikiem, stanie się w Technii narzędziem powszechności. Powszechność składnika polega na tym, że można zeń zrobić różnorakie przedmioty; powszechność zaś narzędzia na tym, że można nim urabiać różnorakie przedmioty. To, co w Teorii było odrębną klasą, tu stanie się zabiegiem (procédé) powszechności; tam mieliśmy związki, tu poznajemy i użytkujemy tryby czyli sposoby wytwarzania tychże. W Teorii, treść i formę stanowiły dwie determinacje tych samych przedmiotów; w Technii, rozpa-

trujemy najpierw, co należy uczynić w treści danych przedmiotów, potem zaś, co należy uczynić w formie danych przedmiotów. A że jedynym, co może być do zrobienia w formie, jest należyte (celowe) ustosunkowanie, więc będziemy mieli tylko dwie formy techniczne: jedną dla całej części elementarnej, drugą dla całej systematycznej.

„Ażeby założyć byty lub wiedne fakty odrębne, co jest warunkiem wszelkiego systematu rzeczywistości, trzeba niezbędnie, by rzeczywistość absolutna wprowadziła indywidualność w przeciwstawieniu do powszechności, która to ostatnia, utrzymując jednię absolutu, umożliwia to założenie indywidualności; tzn. trzeba w każdym systemacie ująć: z jednej strony — odrębne i między sobą niezależne tryby dla indywidualnego wytwarzania bytów lub ich związków, z drugiej zaś — tryb powszechny tego wytwarzania, żeby utrzymać lub odnaleźć jednię pierwotną między tymi bytami lub ich wiednymi połączeniami. — Ten dwojaki niezbędny wzgląd wprowadza tym sposobem, w każdym systemacie, naukowym czy filozoficznym, dwie części podstawowe a nader różne: jedną zawierającą niejako *tryby indywidualne* wytwarzania przedmiotów tego systemu; drugą, najrzeczywiściej zawierającą *tryby powszechne* ich wytwarzania". (Wroński *Nomothétique,* str. 114).

Te dwie części, to właśnie Teoria i Technia, ujęte od strony absolutu, czyli Rozumu tworzącego dany systemat. Teraz obierzmy stanowisko (zwykle Człowiekowi przypadające) rozumu poznającego tenże systemat. Wówczas rzecz przedstawi się tak, jakbyśmy z jednego indywidualnego zegara wnioskowali o przypuszczalnej celowości i o trybie powstawania zegarów w ogóle. Koniecznie musimy przypuścić jakąś jednię w działaniu, które ten zegar wytworzyło, aczkolwiek w konkretnym zegarze ta jednia nie stanowi, oczywiście, jednej z części składowych i przeto nie może być przedmiotem bezpośredniego poznania. Otóż gdyby nawet każdą oddzielną część wykonał inny rzemieślnik, musiał ostatecznie być ktoś jeden, kto im wyznaczył odnośne ich czynności. Tę jednię pierwotną nazwijmy Prawem Najwyższym danego systemu. Rzecz jasna, że w nim późniejsze el. biegunowe mającej być wytworzoną rzeczywistości stanowią jeszcze bezwzględną tożsamość, a właśnie ich rozbiegunowanie będzie

początkiem tworzenia. Zaczynając działać, PN realizuje samo siebie, z wirtualności przedzierzga się w aktualność. Wynik tej realizacji przedstawi się jako *teoria* czyli *autotezja* rzeczywistości, sama zaś działalność — jako *technia* czyli *autogenia* rzeczywistości; oczywiście tylko tę pierwszą możemy badać, drugiej możemy tylko dociekać, choć zresztą nie podobna rozumnie wątpić o jej istnieniu.

Dociekanie czegoś — to problemat. Gdy więc na podstawie przedmiotów *indywidualnych,* stanowiących teorię, chcemy wydedukować *powszechność,* która je wytworzyła, stanowiącą technię, zakładamy sobie problemat. Ów przedmiot dociekania, skupiający w sobie wszystkie zagadnienia, jakie dany systemat może nasuwać, nazwiemy Problematem Powszechnym tego systematu. Rzecz prosta, że ostatecznym przedmiotem PP-go będzie samoż PN; lecz PN jest czymś niezależnym od nas, stanowi naszą heteronomię, gdy tymczasem PP jest naszym własnym dziełem, stanowi naszą autonomię. Nadto, tylko wynik realizacji PN-go zachodzi konkretnie w świecie stworzonym, samo zaś ono jest względem tego świata transcendentne, nie ma w nim istnienia namacalnego; otóż Człowiek, za pomocą PP, niejako ściąga je w ten świat, nadaje mu w nim istnienie, czyli wprowadza w świat nieistniejące przedtem rzeczywistości. Łatwo pojąć, że punktem wyjścia owego dociekania nie mogą być odrębne el. w Teorii, gdyż te nie każą się domyślać żadnej celowości ani w ogóle żadnej powszechności; może nim być tylko wzajemne ustosunkowanie w klasach systematycznych Teorii, czyli ich f o r m a. A zatem, o ile PN zaliczyliśmy do *treści* w systematycznej części Technii, o tyle PP zaliczymy do *formy* w tejże systematycznej części Technii.

Teraz wróćmy na stanowisko PN, wytwarzającego dany systemat. Otóż przede wszystkim zrealizuje się ono jako EN, z którego następnie rozbiegunuje się na EW i EB. W pierwszym powszechność jest nierozwinięta, w dwu drugich zanika zupełnie. W takim rozstrzeleniu nie dałaby się utrzymać jedność systematu; dlatego muszą powstać 4 dalsze el., gdzie powszechność już się częściowo ujawnia. Rzeczą jest oczywistą, iż zasadnicza tożsamość aktu różnicuje się tylko przez różność swych wyników; akt, który dawałby stale ten sam wynik, nie mógłby wytworzyć przedmiotów odrębnych, koniecznych do założenia systematu. W tym znaczeniu

wyniki wywierają wpływ na sam akt, indywidualizują go (gdy on, przeciwnie, uniwersalizuje je). Chcąc więc działać owocnie, akt musi niejako się oprzeć na własnych wynikach, wziąć je sobie za *narzędzia;* toteż czterem teoretycznym el. pochodnym odpowiadają 4 narzędzia techniczne. Natomiast 3 el. pierwotne nie mogą być użyte jako narzędzia, przestają bowiem być sobą za lada zetknięciem z czymś poza sobą; (np. EW, zetknąwszy się z EN, staje się EPW; itp.). Tak więc część elementarna Technii składa się z czterech narzędzi: NPW, NPB, NpW, NpB.

A że wszystkie wyniki aktu, jeśli mają się złożyć na systematyczną całość, muszą być zdatne do harmonijnego istnienia obok siebie, więc trzeba im nadać odpowiednią formę. (Budując np. zegar, nie wystarczy dokładnie sporządzić wszystkich kółek; trzeba nadto, by ich wielkość, grubość itd. umożliwiała zestrój). Musi więc istnieć jakieś prawidło jednostajnego (uniforme) wytwarzania wszystkich przedmiotów danego systematu. Prawidło to nazwiemy KG, i zaliczymy je do *formy* w elementarnej części Technii.

Podobnie jak el. teoretyczne dostarczyły narzędzi technicznych, tak znowuż klasy teoretyczne dostarczą zabiegów (procédés) czy sposobów technicznych. — Ze stanowiska Rozumu *tworzącego,* ZC jest to teleologiczne ukształtowanie dwu wręcz różnorodnych el. pierwotnych w taki sposób, by wspólnie dawały one podstawę do dalszej twórczości. Ze stanowiska rozumu *dociekającego,* tenże ZC nastręczy postulat preformacji teleologicznej, a zarazem niejako zachęci do praktycznego skorzystania z niej, wskazując na prawdopodobieństwo, że dalsza twórczość jest tu możliwa, czyli dostarczając *racji* dla prób w tym kierunku. Toteż ZC-emu odpowiada w Technii klasa tzw. RD. (Więc np. dziecko, po raz pierwszy znalazłszy szabelkę a potem pochwę, stwierdza, że są one jakby wzajemnie dostosowane; korzysta więc z tego praktycznie, wkładając szabelkę do pochwy i w ten sposób wytwarzając nową rzeczywistość: szabelkę w pochwie).

JW-ej, a raczej całej Teorii w ogóle, odpowiada w Technii rozpatrzone już PN. — Natomiast dwie pierwsze klasy teoretyczne nie mogą dostarczyć żadnych zabiegów technicznych, w nich bowiem el. biegunowe jawią się jeszcze jako zupełnie odrębne, a więc oporne wszelkiej powszechności.

Ostatecznie tedy, Technia przedstawia się jn.:

TREŚĆ. Część elementarna; narzędzia powszechności: NPW, NPB, NpW, NpB.
„ systematyczna; zabiegi powszechności: RD, PN.
FORMA. „ elementarna: KG.
„ systematyczna: PP.

Głównym zadaniem nin. rozprawy nie jest wykład Prawa Tworzenia; toteż na tych wyjaśnieniach muszę poprzestać. — Z kolei zajmiemy się dociekaniem, jakie przedmioty, w obchodzącym nas tu systemacie Czasu, odpowiadają powyższym narzędziom i zabiegom technicznym.

23. — Jak już wiemy, EN, EW i EB, tj. Następstwo, Trwanie i Chwile, nie mogą się stać narzędziami. Istotnie: samo następstwo aktów poznania, bez treści przedmiotowej i bez więzi podmiotowej; ani samo trwanie bez przedmiotu; ani same chwile bez podmiotu — oczywiście nie nadają się do wprowadzania jakiejkolwiek powszechności.

Pamiętamy, że czterema el. pochodnymi są: Ustawiczność czyli Wciąż (EPW), Epoka czyli Wtedy (EPB), Rytm (EpW) i Jednoczesność (EpB). Mają nam one dostarczyć czterech odpowiednich narzędzi powszechności. Właściwie narzędzia przejściowe otrzymuje się zasadniczo nie z odpowiednich el. przejściowych, lecz bezpośrednio z przejść wzajemnych NPW do NPB i vice-versa; jednakże w praktyce wypada to mniej więcej na jedno.

Ustawiczność, wzięta w charakterze NPW, będzie to, sądzę, najogólniej pojmowana (i można by dodać: wytrwała) KONTYNUACJA.

Epoka, wzięta w charakterze NPB, będzie to najogólniej pojmowana (i można by dodać: dokładna) CHRONOLOGIA czyli USTALANIE DAT.

Przejściem od Kontynuacji do Chronologii, — czyli poniekąd Rytmem, wziętym w charakterze NpW, — będzie wszelka CHRONOMETRIA czyli MIERZENIE CZASU. Jakoż istotnie: wszelką miarę czasu (lata, dnie, godziny ...) ustalamy jedynie przez rytmiczność zjawisk stale się kontynuujących, lecz których kontynuacja, właśnie wskutek swej rytmiczności, stanowi już zarazem

przejście do chronologii, pozwalając nam wytyczyć jakby odrębne daty, którymi są właśnież owe miary czasu.

Przejściem od Chronologii do Kontynuacji, — czyli poniekąd Jednoczesnością, wziętą w charakterze NpB, — będzie wszelka SYNCHRONIZACJA lub, że nieco zacieśnimy to pojęcie, wszelka CHRONOLOGIA SYNOPTYCZNA. Jakoż istotnie: wszelki synchronizm ustalamy przez wytyczenie dwu lub kilku dat odrębnych, a więc przez Chronologię, przy czym jednak pod względem czasowym nie wnoszą one żadnej różności, są ujmowane jak jedna data: a to właśnie jest normalnie funkcją Kontynuacji, która w ujęciu zjawisk nie wyszczególnia dat odrębnych.

Takie więc są n a r z ę d z i a powszechności. — Z kolei przejdźmy do części systematycznej, tj. do z a b i e g ó w powszechności.

24. — Chwila a Trwanie są tak rażąco różnorodne, że a priori bylibyśmy skłonni kategorycznie odrzucić wszelką możliwość ich sprzymierzenia. Aliści, jak mówili scholastycy, ab esse ad posse valet consecutio; otóż posiadamy konkretny i niezaprzeczalny fakt ich sprzymierzenia w postaci ZC czyli Teraźniejszości, która przez to właśnie jest niezmiernie zastanawiająca. Bez niej wszystkie el. systematu byłyby zupełnie rozproszone, nie stanowiłyby organicznej całości; dopiero ona wprowadza w nie jedność. Czego nie przeorał pług mej teraźniejszości, to należy co najwyżej do mojej erudycji, stanowi przedmiot mych wiadomości, nie zaś żywego, współtwórczego poznania. Wiem na pewno, że bez mego udziału, wyrażającego się wkładem Trwania, nie byłoby Teraźniejszości; toteż w całej pełni daje mi ona odczuć mą rolę współtwórcy rzeczywistości. Ale zarazem wiem, że ponieważ chwila jest czymś zupełnie zewnętrznym w stosunku do mnie, czymś zupełnie ode mnie niezależnym, więc to żadną miarą nie ja sprawiłem zachodzącą tu harmonię, w której przeto domyślam się jakiejś celowości. Skoro ten ZC daje tak wybitne wyniki, mimo że w nim EW i EB nie są bynajmniej zespolone, lecz tylko zrównoważone, to trzeba sądzić, że wyniki jeszcze o wiele wybitniejsze dałaby dalsza twórczość, tj. próba zespolenia EPW (Ustawiczności) z EPB (Epoką). Nawiasowo dodajmy, że ta próba zostaje uwieńczona powodzeniem już przez to samo, że zdobywamy pojęcie Wieczności, które nam tyle wyjaśnia; pojęcie zaś to jest bezwzględnie wytworem samo-

rzutnym naszego rozumu, gdyż nic w całym świecie immanentnym nie mogło go nam narzucić. — Oto więc RD do technicznego skorzystania z Teraźniejszości ,co przedstawi się, sądzę, jako najogólniej pojęta AKTUALIZACJA.

To, co ja tu zwę Aktualizacją, psychiatra francuski dr P. Janet, w dziele swym „Les obsessions et la psychasthénie" t. I. Paris 1919, nazywa *présentification*. Przytaczam odnośny ustęp, jako nader ciekawy:

„Ostatnim terminem tej funkcji Rzeczywistego, streszczającym prawdopodobnie wszystkie poprzednie, byłaby czynność umysłowa, niestety bardzo mało zbadana: stanowienie czasu, *kształtowanie chwili teraźniejszej w umyśle*. Czas nie jest nam dany jako coś gotowego; by to wykazać, dość byłoby przyjrzeć się złudzeniom dzieci i chorych co do czasu. Chwila obecna matematyków, ten punkt niedostępny, nie ma nic wspólnego z pojęciami, o których tu mowa. A nawet teraźniejszość badana przez psychometrię, owo tętno, trwające $^1/_{10}$ sekundy, również nie jest tym, co oceniamy jako teraźniejsze. Realna dla nas Teraźniejszość — to akt, stan w pewnej mierze złożony, a który ujmujemy jednym jedynym aktem świadomości mimo tę złożoność i mimo rzeczywiste jego trwanie, które może być dłuższe lub krótsze. Dla osób roztargnionych, obojętnych na rzeczywistość, teraźniejszość ta przedłuża się i pozostaje bezokreślną; dla umysłów czynnych, będących zawsze na baczności, kurczy się ona i uściśla. Istnieje władza umysłowa, którą można by nazwać, że ukujemy taki wyraz: *uteraźniejszaniem (présentification)* a która polega na nadaniu znamion teraźniejszości pewnemu stanowi umysłu i zespołowi zjawisk".

25. — JW-ą naszego systematu jest Wieczność; jakież będzie jego PN?

Poznawanie (i współtworzenie) Rzeczywistości Powszechnej przez rozum indywidualny odbywa się za pomocą Ruchu, którego PN-ym jest zatem to właśnie poznawanie. Ruch, jak każda rzeczywistość, rozkłada się na dwa el. biegunowe; są zaś nimi: Przestrzeń (EB) i Czas (EW), których odnośnym PN-ym musi przeto być to samo poznawanie, lecz oczywiście w postaciach bardziej wyspecjalizowanych. Gdy poznaję Rzeczywistość za pomocą Przestrzeni, ruch ma siedlisko raczej we mnie: to ja przebiegam Rzeczywistość

niejako nieruchomą. Przeciwnie zaś, gdy poznaję Rzeczywistość za pomocą Czasu, ruch ma siedlisko raczej w niej: to ona, jeśli wolno się tak wyrazić, obraca się przed mymi oczyma, bym mógł ją do woli poznawać. — Dlatego zdaje mi się, że można stąd wysnuć taki wniosek:

PN Ruchu: Poznanie Rzeczywistości Powszechnej przez rozum indywidualny.

PN Przestrzeni: Dyspozycja Rozumu indywidualnego do poznawania Rzeczywistości Powszechnej.

PN Czasu: DYSPOZYCJA RZECZYWISTOŚCI POWSZECHNEJ DO TEGO, BY BYĆ POZNAWANĄ PRZEZ ROZUM INDYWIDUALNY. (Zgrabniej można by to wyrazić po francusku: Disposition de la Réalité Universelle à se faire connaître par la Raison individuelle).

Uwaga. — Ruch — to jakby konkretyzacja Propagacji, która znowuż jest jego warunkiem; właściwie tedy należałoby tu mówić o Propagacji, nie o Ruchu. Czytelnik raczy więc pamiętać, że nie mamy tu na myśli ruchu mechanicznego, ten bowiem zawiera dodatkowo pojęcie siły.

26. — Do rozpatrzenia zostaje nam jeszcze *Forma* techniczna, mianowicie KG i PP. Rozważmy najpierw PP, jako bezpośrednio wynikający z powyższego PN.

Ostatecznym celem wszelkiego PP jest podmiotowa, czyli przez rozum dociekający sprawiona, realizacja odnośnego PN. Przeto PP-ymi Ruchu, Przestrzeni i Czasu będzie po prostu osiągnięcie tego, co jest wyrażone w ich odnośnych PN-ych; a zatem:

PP Ruchu: Wszechmądrość (Omnisapientia), jako realizacja podmiotowa Rzeczywistości Powszechnej.

PP Przestrzeni: Wszechobecność (Omnipraesentia), jako realizacja podmiotowa *autotezji* Rzeczywistości Powszechnej.

PP Czasu: WSZECHWIEDZA (Omniscientia), jako realizacja podmiotowa *autogenii* Rzeczywistości Powszechnej.

27. — I wreszcie — KG, czyli prawidło jednostajnego wytwarzania wszystkich rzeczywistości danego systemu. — Składnikami pierwszorzędnymi Czasu są Chwile i Trwanie. Chwile, to niejako odrębne klisze poznawanej Rzeczywistości. Choćbyśmy pewien obszar tej rzeczywistości rozbili na możliwie najdrobniejsze ułamki,

tj. choćbyśmy otrzymali dla tego obszaru możliwie największą ilość klisz - chwil, i tak obraz byłby nieciągły, przeskakiwanie z chwili w chwilę odbywałoby się spazmatycznie. Nadto, ponieważ nie byłoby żadnej racji, dla której treść chwili b miałaby być zawarta w treści chwili c, więc w każdą poszczególną chwilę spadałbym jakby z księżyca, nic absolutnie nie pamiętając i nic nie przewidując. Owóż, w istotnym stanie rzeczy, tę niezbędną ciągłość wprowadza Trwanie; dzięki niemu, i tylko dzięki niemu, chwila b jest — jako wspomnienie — zawarta w chwili c, ta znów w chwili d etc., słowem wszystkie poprzednie w każdej następnej; i to właśnie stanowi ich więź podmiotową. Ale skoro jeden z dwu pierwszorzędnych składników Czasu jest czysto podmiotowy, ergo i sam Czas jest czymś subiekt-obiektywnym, ergo nasza wiedza powinna nań wywierać wpływ co najmniej równorzędny z wpływem zewnętrznego bytu. Stąd wniosek, że upływ czasu winien by być zależny od rodzaju poszczególnych umysłów; mianowicie umysłowość bystra, sprawniej wytwarzająca akty poznania, mogłaby mniej bystrą dosłownie „wyprzedzić" w ogarnianiu rzeczywistości. Wówczas, spośród trzech rówieśników, najtępszy trwałby jeszcze w r. 1920-ym, gdy bystrzejszy ogarniałby już, jako teraźniejszość, r. 1930, najbystrzejszy zaś, — już r. 1940. Aliści tak nie jest; bystrzejszy umysł, „zagęszczając" akty poznania, skutkiem tego ogarnia rzeczywistość s z c z e g ó ł o w i e j lub g ł ę b i e j, ale nie p r ę d z e j. Musi więc istnieć jakiś czynnik miarkujący: a będzie nim właśnie szukany KG.

Z wdzięcznością zaznaczam, iż na ustalenie tego czynnika naprowadził mię prof. Chomicz, który, jako na KG, wskazał mi na JEDNOKIERUNKOWOŚĆ czyli NIEODWRACALNOŚĆ zjawisk czasowych. — Wszelakoż sądzę, że to dopiero *zewnętrzny* wyraz szukanego czynnika; wyrazem zaś jego właściwym będzie PSYCHOFIZYCZNA JEDNOSTAJNOŚĆ istot, żyjących w analogicznych warunkach bytowych, np. wszystkich istot na naszym globie. W rzeczy bo samej: ilekroć pewna grupa umysłów ma fizyczną możność skomunikować się, zawsze to, co jest teraźniejszością dla jednego, jest zarazem teraźniejszością dla wszystkich innych.

— Co się tyczy wspomnianej nieodwracalności zjawisk czasowych, nasuwa mi się ciekawa refleksja; ta mianowicie, że, jakkolwiek dziwnie to brzmi, w żaden sposób nie możemy jej stwier-

dzić bezpośrednio, lecz tylko pośrednio postulować. Oto jak rozumuję:

Życie moje składa się z ciągu chwil a, b, c, d... x, przy czym treść wszystkich poprzednich jest zawarta w każdej następnej. Przypuśćmy, że znajduję się w chwili f; następnie przypuśćmy, że jakiś czarodziej cofa mię w chwilę e. Czybym mógł to zauważyć? Żadną miarą, gdyż f, jako nie zawarta w e, po prostu znikłaby z mego umysłu, oczywiście żadnego nie zostawiwszy wspomnienia, gdyż to ostatnie — *w chwili e* — obejmuje tylko chwile d, c, b, a. Tak samo nie zauważyłbym nagłego przeniesienia w x, ani nawet stałego cofania od x do a; w tym ostatnim wypadku treść mych poznań wciążby ubożała, coś bezpowrotnie znikałoby z mej myśli, ale ja bym tego zanikania spostrzec nie mógł. — Toteż o nieodwracalności zjawisk wnioskujemy tylko pośrednio, mianowicie opierając się na tym, że: 1) Nieskończenie łatwiej pojąć *wytwarzanie* rzeczywistości przez kojarzenie dwu el. heterogenicznych, niż jej *unicestwianie* przez rozkojarzenie tychże. 2) Gdybym się posuwał od x do a, nie dałoby się wytłumaczyć, *dlaczego* f zawiera treść e, d, c, itd. 3) Byłoby niepojęte, *po co* się odbywa to całe bezcelowe i potworne niszczenie rzeczywistości.

28. — Gdy się kto przy analizie Czasu posługuje pojęciami „przedtem i potem, wcześniej i później", popełnia dialelę, tłumaczy idem per idem. Boć o to właśnie chodzi, że, hipotetycznie nie znając jeszcze Czasu, nie można stwierdzić, że coś jest „wcześniej" czyli w czasie poprzedzającym obecny. — U nas ta petitio principii nie zachodzi. Po prostu: kiedy mamy szereg chwil, których treści są zawarte jedne w drugich (niby ta zabawka: małe jajeczko w większym, to w większym jeszcze itd.), wcześniejszymi są treści z a w a r t e w treści chwili, wziętej jako punkt odniesienia, późniejszymi — n i e zawarte w niej (lecz owszem ją zawierające — tego jednak w danej chwili nie mogę wiedzieć, przewiduję tylko).

I to właśnie daje nam wrażenie ruchu w czasie. — Nie jestem w Szwajcarii, a jednak znam Szwajcarię; mówię tedy, że *byłem* w Szwajcarii. Nie jestem w Londynie i nie znam go z autopsji, ale samorzutnie wytwarzam sobie wyobrażenie mego w nim pobytu realnego; mówię tedy, że *będę* w Londynie. Dla mnie 20-letnie-

go — pobyt w Szwajcarii, dla mnie 40-letniego — pobyt w Warszawie, dla mnie 60-letniego — pobyt w Londynie jest wiecznie aktualny. Dla mojej jaźni transcendentnej każdy z tych trzech pobytów jest wiecznie bądź teraźniejszy, bądź przyszły, bądź przeszły — zależnie od punktu odniesienia.

Na tym się kończy nin. rozprawa. W rozdziale III i ostatnim, damy już tylko obraz synoptyczny całokształtu, dokładnie naśladując układ tabularyczny, jaki wszystkim rozważonym przez siebie systematom nadawał Wroński.

III. KONSPEKT

29. — Układ tabularyczny Czasu:

A) *Teoria* czyli *Autotezja;* co jest *dane* w EW Ruchu, aby założyć stworzenie Czasu.

- a) *Treść* czyli *Ustrój* Czasu.
  - a2) Część *elementarna.* = SKŁADNIKI CZASU (w liczbie siedmiu).
    - a3) Składniki *pierwotne.*
      - a4) Składnik *podstawowy* czyli *neutralny.* EN. = NASTĘPSTWO CHWIL. (I)
      - b4) Składniki *pierwszorzędne* czyli *biegunowe:*
        - a5) Więź podmiotowa. EW. = TRWANIE. (II)
        - b5) Treść przedmiotowa. EB. = CHWILE. (III)
    - b3) Składniki *pochodne* czyli *organiczne.*
      - a4) Składniki pochodne *bezpośrednie* czyli *odrębne:*
        - a5) *Trwanie* skombinowane z *Następstwem.* EPW. = WCIĄŻ czyli USTAWICZNOŚĆ. (IV)
        - b5) *Chwila* skombinowana z *Następstwem.* EPB. = WTEDY czyli EPOKA. (V)
      - b4) Składniki pochodne *pośrednie* czyli *przejściowe:*

a5) Przejście od *Ustawiczności* do *Epoki;* Ustawiczność, sprawująca funkcję *Epoki.* EpW. = RYTM. (VI)

b5) Przejście od *Epoki* do *Ustawiczności;* Epoka, sprawująca funkcję *Ustawiczności.* EpB. = JEDNOCZESNOŚĆ. (VII)

b2) Część *systematyczna.* = SYSTEMATY CZASU (w liczbie czterech).

a3) *Różność* w złączeniu systematycznym *Trwania* i *Chwil.*

a4) Wpływ *częściowy:*

a5) Wpływ *Chwil* do Trwania. BwW. = PRZESZŁOŚĆ. (I)

b5) Wpływ *Trwania* do Chwil. WwB. = PRZYSZŁOŚĆ. (II)

b4) Wpływ *wzajemny* tych składników pierwszorzędnych; *harmonia* systematyczna pomiędzy *Trwaniem* a *Chwilą* przez ich *zbieg teleologiczny* ku stworzeniu Czasu. ZC. = TERAŹNIEJSZOŚĆ. (III)

b3) *Tożsamość końcowa* w złączeniu systematycznym dwu składników pochodnych odrębnych, czyli *Ustawiczności* i *Epoki,* za pośrednictwem wspólnego im składnika podstawowego, tzn. przez *Następstwo.* JW. = WIECZNOŚĆ. (IV)

b) *Forma* czyli *stosunek* Czasu.

a2) W części *elementarnej* ustroju Czasu.

a3) Dla składników *pierwotnych* Czasu.

a4) Dla składnika *podstawowego;* forma *Następstwa.* = STOPNIOWOŚĆ.

b4) Dla składników *pierwszorzędnych:*

a5) Forma *Trwania.* = CIĄGŁOŚĆ.

b5) Forma *Chwil.* = NIECIĄGŁOŚĆ.

b3) Dla składników *pochodnych* czyli *organicznych* Czasu.

a4) *Bezpośrednich* czyli *odrębnych:*

a5) Forma *Ustawiczności.* = NIEZMIENNOŚĆ.

b5) Forma *Epoki.* = JEDNORAZOWOŚĆ czyli NIEPOWTARZALNOŚĆ.

b4) *Pośrednich* czyli *przejściowych:*

a5) Forma *Rytmu.* = PRAWIDŁOWOŚĆ.

b5) Forma *Jednoczesności.* = ZBIEŻNOŚĆ.

b2) W części *systematycznej* ustroju Czasu.

a3) W *różności* systematycznej.

a4) Dla wpływu *częściowego* składników pierwszorzędnych, tj. *Trwania* i *Chwil:*

a5) Forma *Przeszłości.* = KONIECZNOŚĆ.

b5) Forma *Przyszłości.* = MOŻLIWOŚĆ.

b4) Dla wpływu *wzajemnego* składników pierwszorzędnych, tj. *Trwania* i *Chwil;* forma *Teraźniejszości.* = FAKTYCZNOŚĆ.

b3) *W utożsamieniu końcowym* dwu składników odrębnych, tj. *Ustawiczności i Epoki;* forma *Wieczności.* = DYNAMIZM RZECZYWISTOŚCI POWSZECHNEJ, UJĘTY STATYCZNIE.

B) *Technia* czyli *Autogenia; co należy uczynić* w EW Ruchu, aby spełnić stworzenie Czasu.

a) W *treści* czyli w *ustroju* Czasu.

a2) W części *elementarnej* tego ustroju.

a3) Dla składników *bezpośrednich* czyli *odrębnych:*

a4) Spełnienie *Ustawiczności.* NPW. = KONTYNUACJA.

b4) Spełnienie *Epoki.* NPB. = CHRONOLOGIA (USTALANIE DAT).

b3) Dla składników *pośrednich* czyli *przejściowych:*

a4) Spełnienie *Rytmu.* NpW. = CHRONOMETRIA.

b4) Spełnienie *Jednoczesności.* NpB. = SYNCHRONIZACJA (CHRONOLOGIA SYNOPTYCZNA).

b2) W części *systematycznej* tegoż ustroju.

a3) Dla spełnienia *harmonii przedustawnej* czyli *preformacji pierwotnej* w dwu składnikach pierwszorzędnych, tj. w *Trwaniu* i *Chwilach;* która to preformacja dostarcza *racyj dostatecznych* dla

spełnionego rozwoju *Teraźniejszości*. RD. = AKTUALIZACJA.

b3) Dla spełnienia *tożsamości końcowej* w dwu składnikach odrębnych, tj. w *Ustawiczności* i *Epoce,* przez wzniesienie się do *tożsamości pierwotnej* dwu składników pierwszorzędnych; która to tożsamość pierwotna daje spełnienie *Czasu*. PN. = DYSPOZYCJA RZECZYWISTOŚCI POWSZECHNEJ DO TEGO, BY BYĆ POZNAWANĄ PRZEZ ROZUM INDYWIDUALNY.

b) W *formie* czyli *stosunku* Czasu.

a2) W części *elementarnej* tego stosunku; spełnienie składników pochodnych czyli organicznych w Czasie, w widokach *jednostajności* w wytwarzaniu przedmiotów całego systematu, jako prawidło czyli *kanon genetyczny* rozwoju Czasu. KG. = JEDNOSTAJNOŚĆ PSYCHOFIZYCZNA.

b2) W części *systematycznej* tegoż stosunku; spełnienie części systematycznych w Czasie, w widokach *tożsamości końcowej* w Czasie; *problemat-powszechny* całego spełnionego rozwoju Wieczności. PP. = WSZECHWIEDZA jako REALIZACJA PODMIOTOWA AUTOGENII RZECZYWISTOŚCI POWSZECHNEJ.

Jerzy Braun

ROLA METODY GENETYCZNEJ W DOKTRYNIE WROŃSKIEGO

Aby zreferować z dostateczną przejrzystością pewien dział doktryny Hoene - Wrońskiego, należało by przed tym zdać sprawę z całokształtu dokonanej przezeń reformy wiedzy. Jest to rzecz arcytrudna. Z różnych powodów dzieło Wrońskiego leżało niezbadane przez pół wieku i rozwój wiedzy poszedł mimo niego, zużytkowując jego odkrycia chyba tylko przypadkowo i biorąc odeń impulsy jedynie drogą pośrednią. Znaczenie jego głównego odkrycia nie zostało zrozumiane i docenione, czemu nie należy się dziwić, gdyż twórczość spekulatywna Wrońskiego musiała przebrzmieć bez echa w okresie supremacji tendencyj minimalistycznych, w czasach głośnego protestu przeciw „bezpłodnej metafizyce“, „rojeniom o absolucie“ itp. Wypadki takiego przemilczenia są znane w historii nauk, że wspomnę tylko Kopernika i Huyghensa, którego teoria undulacyjna światła dopiero po 200 latach znalazła kontynuatorów.

Wroński odkrył absolut, ową kantowską „rzecz samą w sobie“, i z istoty wnętrznej absolutu (essence intime de l'absolu) wywiódł, na drodze genetycznej, kanon uniwersalny filozofii i nauk, nazwany przezeń Prawem Stworzenia. Przez to odkrycie dał — w swym mniemaniu — odpowiedź na pytanie Kanta: w jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka? Prawo to, które „stanowi kanon filozoficzny najdoskonalszy, jaki kiedy odkryto“. (v. F. Warrain „Wiązanie metafizyczne“, str. 131) daje poznaniom metafizycznym stopień pewności wyższy od matematycznego, bo absolutny; elementy bowiem i klasy systematyczne tego prawa są nie czym innym, jak „determinacją własną samej istoty absolutu“.

Niepodobieństwem jest ukazać w jednym odczycie sens i wa-

lor poznawczy podstawowego odkrycia Wrońskiego, oraz zademonstrować strukturę i rytm genetyczny Prawa Stworzenia; ograniczę się do próby rzucenia światła na drogę, jaką szedł Wroński do swego odkrycia. Francis Warrain, w swoim fundamentalnym dziele, daje wywód Prawa Stworzenia drogą odmienną, niż ta, którą szedł Wroński, bliższą jednak umysłom współczesnym, bo regresywno-analityczną; próbuje on mianowicie pobudować kanon uniwersalny Wrońskiego, wychodząc z trzech zasad logicznych powszechnie uznanych: sprzeczności, tożsamości i racji bytu. Przedsięwzięcie to olbrzymie, o tyle jednak ryzykowne, że już Fichte skonstruował z rzeczonych zasad logicznych, będących tylko formą (mechanizmem) myśli, a pomieszanych nieostrożnie z tezą, antytezą i syntezą transcendentalną, triadę elementów ustroju absolutnego filozofii, co spetryfikował następnie Hegel w swej metodzie dialektycznej; ponieważ zaś struktura heglowska należy do klasy metod transcendentalnych, nasuwa się prosty wniosek, że wywód Prawa Stworzenia z form logicznych myśli nie sięga do jego essencji intymnej, która implikować winna treść absolutną myśli i rzeczywistości (idealności i realności) jednocześnie. Wprawdzie Warrain zaznacza plastycznie różnicę między triadą podstawową Hegla (byt — niebyt — stawanie się), a triadą elementów pierwotnych u Wrońskiego (byt — wiedza — el. neutralny), ale samo to zestawienie na jednej płaszczyźnie nastręcza niebezpieczne analogie (dowód: fatalna omyłka Libelta w sprawozdaniu z filozofii absolutnej), podczas gdy w istocie doktryny Hegla i Wrońskiego znajdują się na całkiem innych piętrach spekulatywnych i są najrdzenniej heterogeniczne, co do założeń metafizycznych i co do metody.

Spróbuję tedy unaocznić genezę Prawa Stworzenia na drodze innej, która z jednej strony nastręcza mniej sposobności do nieporozumień, z drugiej zaś jest bliższa tendencjom filozofii współczesnej, niż ta, którą obrał wielki autor „L'Armature métaphysique" i „Matière — Energie". Chcę mianowicie dać zarys i oświetlić znaczenie metody genetycznej, która w doktrynie Wrońskiego była niejako „przedsionkiem" Prawa Stworzenia, rzutowała jego cudowną symetrię, w postaci nie całkiem jeszcze skrystalizowanej, implikując indywidualność i subiektywność, podczas gdy Prawo Stworzenia jest już wyzute z tych składników, zawierając jedynie powszechność i przedmiotowość absolutną.

Istnieje dzieło niezmiernej wagi dla wyświetlenia zagadki „absolutu“ Wrońskiego: tzw. „Filozofia achrematyczna“. Jest to czysta doktryna rozumu absolutnego, „wiedzy samej w sobie“ (Savoir-en-soi-même). Jej podstawowa definicja brzmi: ABSOLUT = WARUNKOWANIE (Conditionalité). Podaję krótką ekspozycję:

„Warunkowanie to wiedza sama w sobie, bez żadnej relacji z bytem; i, konsekwentnie, ona to jest *prawdą absolutną*.

Jako wiedza sama w sobie, w której zachodzi tożsamość pierwotna bytu i wiedzy względnej do bytu, warunkowanie jest zarazem subiektywne i obiektywne.

Ta absolutna subiektywność, jest to Ja absolutne wszechświata, osobowość Boga, czyli Rozum; i ta obiektywność absolutna jest to Nie-Ja absolutne wszechświata, dzieło Boga czyli świat“ (Tu następuje „dedukcja achrematyczna“ Warunkowania i jego rozwinięć).

Otóż Warunkowanie, czyli akt autogenetyczny wiedzy stwórczej składa się z 4-ch elementów: 1) warunkujący, 2) warunek, 3) warunkowy, 4) warunkowany. Z kombinacji tych elementów, w szczególności z dwu pierwszych: warunkującego i warunku, oraz z ich rozgałęzień dyskursywnych, pobudowuje Wroński swe Prawo Stworzenia, specjalnie jego część teoretyczną. Przyłapujemy tu na gorącym uczynku sam najbardziej intymny tryb powstawania elementów i powiązań systematycznych tego Prawa.

Jak jednak doszedł Wroński do samej idei warunkowania, która jest — jak widzimy — kamieniem węgielnym doktryny? Oto pytanie, którego wyjaśnienie pozwoli nam przedostać się „na tamtą stronę“, w sam rdzeń transcendentny czystego aktu stworzenia, którego ustrój i czynność specyficzna jest właściwym przedmiotem *racjonalizmu kreacjonistycznego* Hoene-Wrońskiego. Nie pretenduję do roli kompetentnego i nieomylnego przewodnika po tych urwistych ścieżkach spekulacji najbardziej oderwanej, jaką znają dzieje myśli. Może jednak uda mi się rzucić nieco światła na ten fascynujący problemat.

Prawo Stworzenia to pełna, zamknięta w sobie autodeterminacja istoty wnętrznej absolutu. Mocą tej autodeterminacji, przezwyciężającej pierwotną bez-określność, Bóg stwarza wieczyście sam siebie i utrzymuje w sposób ciągły swą rzeczywistość abso-

lutną, poza światem; mocą jej stwarza on również i utrzymuje w bycie wszystkość systemów rzeczywistości, składających się na całokształt architektoniczny wszechświata. Bóg, absolut, implikuje tylko czystą *powszechność* wiedzy samej w sobie. Człowiek natomiast, choć wyposażony zarówno w wiedzę powszechną, jest także *indywiduum* poszczególnym, jako istota stworzona. O ile tedy trudno nam, ludziom, zgłębić — bez długotrwałej uprawy rozumu — strukturę absolutną Prawa Stworzenia, o tyle znacznie łatwiej apercypować będziemy metodę, która, obok powszechności wiedzy, implikuje również indywidualność bytów poszczególnych. Metodą taką jest właśnie *metoda genetyczna*. Różnicę między nią a Prawem Stworzenia charakteryzuje lapidarnie sam Wroński: „Prawo najwyższe filozofii (Prawo Stworzenia) nie jest niczym innym, tylko powszechną determinacją metody genetycznej, czyli generacji samorzutnej, którą zaznaczyliśmy wyżej, jako potrzebną do stworzenia rzeczywistości w wiedzy i w bycie. W rzeczy samej, ta metoda wklucza jeszcze indywidualność, ile że kieruje się ona podług okoliczności odrębnych, podmiotowych i przedmiotowych; a gdy się z niej wyłączy wszelki wpływ indywidualności... metoda genetyczna staje się dla filozofii tym prawem najwyższym, o które tu idzie" („Propedeutyka", cz. I, str. 15).

Ważne zastrzeżenie: nie należy mieszać metody genetycznej Wrońskiego z metodami genetycznymi różnego typu, znanymi z historii filozofii i nauk. W drugiej połowie ub. wieku, pod wpływem nauk przyrodniczych, szczególnie zaś biologii, powstała cała grupa metod, znanych pod nazwą genetycznych (porównawczo-genetyczna, socjologiczno-genetyczna, psychologiczno-genetyczna, ewolucyjno-genetyczna itd.). Nawiązywać je do wrońskistycznej metody genetycznej wolno tylko w tej mierze, o ile wszystkie one zrywały z analizą izolowanego zjawiska, a zdążały do odtworzenia jak najdalej wstecz i wszerz poprowadzonego łańcucha przyczyn, czyli *szeregu warunków*, determinujących dane zjawisko w jego rozwoju genetycznym. Jednak metody te: 1) miały zabarwienie nazbyt empiryczne, i to w grubym znaczeniu tego terminu, akcentowały swój „materialistyczny" punkt widzenia, podczas gdy metoda genetyczna Wrońskiego jest *identyfikacją empirii i transcendencji*, przy czym element doświadczenia bliższy jest w niej oglądowi intelektualnemu Schellinga, intuicji genetycznej Bergsona,

lub husserlowskiemu „Wesensanschauung“, niż przyrodniczej obserwacji faktów; 2) były to metody genetyczne *relatywne*, operujące na *danych* doświadczenia, w pewnej poszczególnej dziedzinie, jak psychologia, socjologia, estetyka, podczas gdy Wroński ma na myśli genezę samą w sobie, metodę genetyczną *absolutną*, operującą w sferze, gdzie *nic nie jest dane a wszystko ma być dopiero wytworzone*. Wroński chce przy jej pomocy zreprodukować akt i proces samorzutnej generacji rzeczywistości, jej rodzenie się i rozczłonkowywanie, w postępie syntetyczno-progresywnym. [„Filozofia achrematyczna, *gdzie nic nie jest dane*, może postępować jedynie przez prawdziwą generację, albo *metodę genetyczną* (na wzór sił tworzących): jest to niejako akt samego stworzenia wszechświata, które winna ona wyłożyć“, Wroński „Propedeutyka“, cz. II, str. 33]. Nie idzie mu przy tym zrazu o poznanie, jak rodzi się i różnicuje ten czy ów system poszczególnych rzeczywistości: łańcuch genetyczny gatunków zwierzęcych lub galaktyka, przechodząca ze stadium mgławicy pierwotnej w stadium „drogi mlecznej“ uorganizowanej, — lecz o sam tryb generacji w ogóle, o model powszechny, dający się zastosować we wszystkich możliwych przypadkach poszczególnych, a nawet *zawierający*, niby ziarno kosmogoniczne, in potentia, wszystkie przyszłe systemy rzeczywistości, w relacji i podporządkowaniu wzajemnym, wywnioskowanym a priori, coś jakby kosmiczna tablica Mendelejewa. Rozumie on przy tym, że w takiej architektonice możliwości winno być miejsce na wolny akt twórczy, na wynalazczość form i treści, a więc na praktyczną nieoznaczoność, obok teoretycznej konieczności. I, idąc śladami Kanta oraz Fichtego „Wissenschaftslehre“, wolny od złudy empirystów i dogmatystów, wsparty o krytykę czystego rozumu, czyli teorię *czynności własnej wiedzy*, Wroński przyjmuje, że podmiotem i przedmiotem takiej samorzutnej generacji rzeczywistości może być tylko *ja* ludzkie, „czysta świadomość“, w swej apercepji transcendentalnej podstawowej, będącej jednocześnie aktem samowytwarzania się naszego podmiotu, jak i procesem samoujmowania się tegoż podmiotu jako przedmiot.

Warto zauważyć, że w tym samym kierunku zmierzają wczorajsze i dzisiejsze prądy filozoficzne, które bodaj że oscylują wszystkie około problematu wytworzenia takiej powszechnej metody genetycznej, penetrującej istotę rzeczywistości zarówno od stro-

ny transcendencji (poznania wiedzy), jak i od strony „czystego doświadczenia" (poznania bytu). Idealizm po-kantowski wywołał, jako reakcję, zwrot ku empirii, pogoń za danymi faktycznymi, jako jedynym dozwolonym punktem wyjścia dla spekulacji. Konstrukcje w rodzaju „Logiki" heglowskiej, pobudowujące rzeczywistość z samego tylko rozwoju dialektycznego pojęć czystych, uznano za chimerę. Suwerenność i autonomia filozofii została zakwestionowana przez samych filozofów, którzy przyznali, że dyscyplina ich może się odtąd rozwijać tylko w ścisłej symbiozie z naukami. Można by sądzić, że powróciliśmy do bezkrytycznego empiryzmu, któremu cios śmiertelny zadał swego czasu sceptycyzm Hume'a. W istocie jednak rzecz miała się inaczej: „przewrót kopernikański" Kanta stał się prawdziwym słupem granicznym. Idzie teraz o inny rodzaj doświadczenia, jako fundament spekulacji metafizycznej: Bergson mówi o „danych bezpośrednich świadomości", Avenarius o „czystym doświadczeniu", Husserl wyłuskuje cały świat zewnętrzny jako byt intencjonalny, a chce się oprzeć na oglądach „istotności", dających doświadczenie indywidualnych stanów, czy raczej aktów świadomości. Poznawszy, że pojęcie oderwane, w swej powszechności, ogólności i sztywności nie może ująć bezpośrednio indywidualnego, poszczególnego, płynnego bytu, przestraszywszy się fantastycznego hipostazowania pojęć, „via moderna" filozofii nie mogła jednak przekreślić nieśmiertelnej tezy Kanta, że rozum nasz bierze czynny udział w kształtowaniu zjawiska świata przedmiotowego. Wprawdzie neorealizm próbował przejść do porządku nad trudnościami, powstałymi w związku z rozszczepieniem rzeczywistości na noumeny i fenomeny, ale i on, w swym antyempiryzmie i antytranscendentyzmie, musiał się zbliżyć do tej powszechnej tendencji *empiriogenetycznej,* jaka charakteryzuje ostatnie dziesięciolecia. Dążność tę można by określić najogólniej, jako usiłowanie stworzenia metody, która by — wychodząc z kantowskiego krytycyzmu — sięgnęła ponad antynomie rozumu, powstałe z traktowania świata zarazem jako zjawiska i rzeczy samej w sobie, a tym samym przeniknęła w rdzeń genetyczny rzeczywistości, i to nie przez samą tylko konstrukcję pojęć, lecz przez bezpośrednie doświadczenie przedmiotowe bytu absolutnego. W metodzie takiej powinny tedy być utożsamione najwewnętrzniej: wiedza i byt, jako dwa równorzędne elementy rzeczywistości, a więc

poznanie z pojęć i z oglądów, indywidualność faktów i powszechność praw, abstrakcja i konkret, idealność i realność, samorzutność podmiotu apercepcji i bezwład przedmiotu percypowanego, wreszcie transcendencja i empiria. Rzecz naturalna, że metoda taka, o ile by się udało ją stworzyć, dałaby się zastosować, pod pewnymi warunkami, zarówno do filozofii jak do nauk, przez co stałaby się możliwa ścisła współpraca tych dwu heterogenicznych dyscyplin.

Otóż tak właśnie pomyślana jest metoda genetyczna Hoene-Wrońskiego. Wprowadził on kategoryczne rozróżnienie między filozofią i naukami, przestrzegał też wielokrotnie przed ich pomieszaniem (tak częstym dziś u kombatantów t. zw. filozofii naukowej). W jego najogólniejszej definicji, *filozofia — jest to wiedza o samej wiedzy,* tj. o stwórczo-konstruktywnej samorzutności podmiotu poznającego i działającego (tak pojętą filozofię zapoczątkował Kant, a rozwinął i uzasadnił Fichte w swej „Wissenschaftslehre"); zaś *nauka jest to wiedza o bycie,* przy czym byt — podobnie jak wiedza — uważany jest tu za jeden z elementów rzeczywistości. Najwłaściwszym postępowaniem poznawczym filozofii jest analiza transcendentalna, nauki zaś: doświadczenie. Ideałem rozumu byłoby takie postępowanie poznawcze, które by stanowiło jednocześnie kanon filozoficzny dla poznania wiedzy i kanon scjentyficzny dla poznania bytu, demonstrując tym samym generację rzeczywistości a totali. Kanonu takiego dostarcza metoda genetyczna, której owocem specjalnym byłyby: filozofia filozofii i filozofia nauk. Jak widzimy, zamiar Wrońskiego był tu inny, niżby się to zrazu wydawało. W odniesieniu do nauk np. nie myślał on o skasowaniu badania eksperymentalnego w poszczególnych dziedzinach, uznając je za jedyny sposób wejścia podmiotu poznającego w bezpośredni związek funkcjonalny z obiektem poznawanym; szło mu natomiast: 1) o dedukcję genetyczną przedmiotów nauk, określającą ich granice i stosunek wzajemny: równoległości lub podporządkowania, 2) o podanie każdej nauce jej prawa fundamentalnego, jej pojęcia ogólnego i jej okoliczności bezpośrednich, 3) o podział poszczególnych dyscyplin, ze względu na ich architektonikę, metodologię, oraz metafizykę, która jest dla każdej nauki jej problematem najwyższym (przykład: filozofia matematyki, jako problemat najwyższy matematyki).

Francis Warrain wyjaśnia — w komentarzach do wydanego niedawno II tomu edycji zbiorowej dzieł Wrońskiego — jak należy rozumieć użytek Prawa Stworzenia w jego ogólnym zastosowaniu do nauk:

„La Loi de Création exprime les conditions nécessaires et suffisantes pour l'établissement d'un système quelconque.

„Une science ne mérite ce nom, que lorsqu'elle a dépassé la phase des recueils empiriques pour concevoir une unité systématique. La Loi de Création apporte donc aux sciences les principes profonds et universels de toute systématisation. Comme on le voit, elle introduit pour les classifications une règle très supérieure à la simple subordination qui ramifie par genre, espèce et différence, point de vue qui répond seulement à la phase de l'influence du savoir dans l'être. La Loi de Création opère des réunions non seulement ordonnées, mais organiques, et elle établit par là dans une science l'unité synthétique qui lui est essentielle...

„La Loi de Création indique dans quelle direction doit se trouver la solution du problème des fondements et des origines et montre l'impossibilité de le résoudre par le monisme; car on ne peut tirer l'hétérogène de l'homogène, ni l'homogène de l'hétérogène..." etc. („L'Oeuvre Philosophique de Hoené-Wronski", t. II, p. 103).

Jeszcze płodniejsza niż w dziedzinie filozofii nauk jest metoda genetyczna w dziedzinie filozofii czystej, dzięki temu, że przedmioty poszczególnych nauk zależne są od doświadczenia zewnętrznego, podczas gdy przedmiotem głównym filozofii jest sam podmiot uprawiający tę dyscyplinę. Rozwój poznań filozoficznych równoznaczny jest tedy z rozwojem podmiotu spekulującego. Więcej: ponieważ filozofia czysta nie odkrywa prawd, lecz je *wytwarza*, filozofowanie tak pojęte jest zarazem autogeneracją, samowytwarzaniem się danego podmiotu indywidualnego, gdyż podmiot ten, przez akty apercepcji transcendentalnej dołącza (doświadcza) byt absolutny do swej wiedzy absolutnej, uprzedmiotowia sam siebie.

Stanie się to bardziej zrozumiałe, gdy powiem, że doktryna Wrońskiego jest par excellence filozofią twórczości i rozwoju, w znaczeniu dosłowniejszym, niż cały nowoczesny ewolucjonizm (Spencer), lub ewolucyjny kreacjonizm (Bergson). Teoria rozwoju twórczego kulminuje u Wrońskiego w pojęciu autokreacji,

samostwarzania, przy czym idea rozwoju twórczego rozłamuje się tu na aspekt chrematyczny, który Wroński zwie autotetyką (samozakładaniem się) świata oraz aspekt achrematyczny, nazwany autogenezą (samowytwarzaniem się) rzeczywistości. Trzeba pamiętać, że obydwa te tryby rozwojowe zachodzą w *ja* absolutnym, które naprzód, przez czynność własną wiedzy, czyli *autotetykę*, pobudowuje zjawisko przedmiotowe świata i odróżnia siebie jako podmiot tego zjawiska, po czym, przeszedłszy ze stanu pierwotnej indeterminacji do absolutnego zróżnicowania bytu i wiedzy, dokonuje ich utożsamienia w absolucie, aby z kolei, przez *autogenezę*, rozwinąć wszelkie możliwe determinacje rzeczywistości, tkwiące w nim samym. Śmiesznym byłby tu zarzut solipsyzmu, bo 1) władzę samostwarzania atrybuuje Wroński wszystkim istotom rozumnym, 2) zjawisko świata, jako dzieło rozumu twórczego, posiada równą (ani mniejszą ani większą) rzeczywistość, co on sam. Ważnym jest także zaznaczyć, że kreacjonizm Wrońskiego jest, w przeciwieństwie do bergsonowskiego irracjonalizmu, koncepcją na wskroś racjonalistyczną: *twórczość jest specyficznym przejawem rozumu, jego adekwatną autodeterminacją;* jest ona bowiem nie czym innym, jak przyczynowością samorzutną rozumu w wynajdywaniu i ustanawianiu *warunków*. Rozum jest władzą stwórczą o tyle, o ile posiada moc warunkowania samego siebie i wszelkiej rzeczywistości.

W świetle tych uwag jasnym będzie określenie filozofii absolutnej, podane przez Wrońskiego (w „Nomothétique", p. 90):

„Elle s'obtient par la méthode génétique et la faculté créatrice, qui, résultant de l'identification systématique de l'expérience avec la transcendance, c'est-à-dire de la connaissance de l'être, avec la connaissance du savoir, doivent effectivement constituer la génération elle-même de la réalité".

Mamy tu autorytatywne określenie metody genetycznej, jako powstałej z identyfikacji doświadczenia i transcendencji, dwu przeciwstawnych organów poznania. Ponieważ byt, przedmiot doświadczenia, jest zawsze względny czyli warunkowy, bo zrodzony przez przyczynowość obcą, — zaś wiedza, przedmiot transcendencji, jest zawsze absolutna czyli niewarunkowa, bo powstała samorzutnie, sama przez się, więc i metoda genetyczna winna zawierać

oba te tryby: warunkowość i niewarunkowość, aby móc służyć w równej mierze do poznania bytu co i wiedzy.

Aby sprawdzić, czy i o ile metoda genetyczna Wrońskiego spełnia ten postulat, rozpatrzymy naprzód klasyfikację systematyczną metod, dokonaną przez Wrońskiego. Pominę świadomie historię rozwoju metod, zawartą w „Prospectus de la Philosophie absolue“ („Geneza filozofii absolutnej“), bo ta nie jest mi tu potrzebna, przytoczę natomiast ich wywód a priori, podany w „Apodyktyce“ („Création de la genèse logique ou méthodes“, p. 71).

Rozważanie spekulatywne w ogóle, jako dociekanie poznawcze istoty rzeczywistości, dzieli Wroński na dwa typy zasadnicze: 1) obserwację (w stosunku do bytu), i 2) rozmyślanie (méditation, Nachdenken) (w stosunku do wiedzy). Otóż połączenie rozwagi z obserwacją ustanawia metodę empiryczną, czyli eksperymentalną,w której przeważa *sąd indukcyjny;* i przeciwnie, połączenie rozwagi z rozmyślaniem oderwanym ustanawia metodę transcendentalną, w której zaangażowany jest w pierwszym rzędzie *sąd porównawczy.* Otóż metoda empiryczna dostarcza nam — pod pewnymi warunkami, sformułowanymi przez Kanta w nauce o warunkach możliwości doświadczenia, poznań bezpośrednich bytu, przy czym poznania te są zawsze *przypadkowe,* gdyż nie możemy nigdy ogarnąć wszystkich danych faktycznych, wskutek czego każde nowe doświadczenie może obalić wnioski, wyciągnięte z poprzednich. Funkcję jednocząco-kształtującą w poznaniach tych pełni rozsądek, na materiale dostarczanym mu przez intuicje zmysłowości. Metoda transcendentalna, pozostająca poza obrębem faktycznych danych bytu, jest postępowaniem dyskursywno-dialektycznym czystego rozumu, dającym poznanie bezpośrednie ustroju i czynności własnych wiedzy (pojęć kategorialnych i idej transcendentnych), przy czym poznania jego są zawsze *konieczne,* dotyczą bowiem niejako bytu wewnętrznego wiedzy, zinterpretowanego przez Kanta mylnie, jako formy i warunki, pod którymi sprawuje się akt poznawczy. Gdy poznania empiryczne uchodzić chcą za prawdy, wyposażone w konieczność logiczną, taką jaka przysługuje jedynie poznaniom transcendentalnym, mamy do czynienia z metodą dogmatyczną; na odwrót zaś, metoda transcendentalna pełniąca funkcję empirycznej, tj. ograniczająca zakres możliwego poznania tylko do doświadczenia, jak to czyni Kant

w swej analityce, rodzi metodę krytyczną, która abstrahuje od jakiegokolwiek warunku obiektywnego, zwłaszcza zaś od możliwości dotarcia do „rzeczy samej w sobie“, poprzestając na badaniu warunków subiektywnych naszej wiedzy.

W „Propedeutyce“ Wroński nazywa te cztery metody *chrematycznymi,* tj. odnoszącymi się do wszechświata istniejącego, z jego charakterystycznym dualizmem bytu i wiedzy; od wyznaczenia ich przechodzi on tam wprost do metody *achrematycznej,* czyli genetycznej. W „Apodyktyce“ jednakowoż wyróżnia on jeszcze w tej hierarchii metod wyższe szczeble, a mianowicie metody: historyczną, logiczną i matematyczną. Stanowią one, w przeciwieństwie do tamtych, unanych przezeń za metody elementarne, nową klasę metod systematycznych, czyli złożonych; rozwinęły się też znacznie później, bo dopiero w 2-ej połowie wieku XIX-go, jak to wiemy z historii filozofii. Metoda historyczna, obok swej tendencji indywidualizującej (podkreślanej tak mocno przez Windelbanda, Rickerta, Simmla), akcentuje zmienność dynamiczną procesu dziejowego, rozwijającego się w sposób twórczy i nieprzewidziany; łączy tedy w swoistym powiązaniu systematycznym czynnik obserwacji bytów indywidualnych z czynnikiem medytacji nad charakterem powszechnym dziejów, który przez swą zmienność i dynamiczność odsłania nie co innego, jak twórczą spontaniczność wiedzy. Metoda logiczna, której rozkwit obserwujemy już w w. XX-tym, od powstania logiki symbolicznej („matematycznej“), antycypowanej zresztą już przez Leibniza, a uprawianej z powodzeniem przez Russella, Whiteheada i naszą „szkołę warszawską“, stanowi inny, krańcowo przeciwstawny typ złożoności; rozmyślanie oderwane za pomocą powszechników wiedzy chce ona spetryfikować w system konwencjonalny, podatny do obserwacji niemal empirycznej, w swego rodzaju „maszynę do myślenia“. Obydwie te metody przejawiają aspiracje zaborczo-ekspansywne, próbując zdyskwalifikować wszelkie filozofowanie niezależne, a więc i pojęcie prawdy w filozofii, jedna bowiem relatywizuje walor absolutny poznań filozoficznych z punktu widzenia względności czasu i miejsca, druga zaś lekceważy treść sądów poznawczych na rzecz nauki o formach poprawnego sądzenia. Rozpowszechnienie się tych dwu metod, skądinąd szacownych i płodnych dla poznania, stanowi wielkie niebezpieczeństwo dla umysłów o przecięt-

nej, standaryzowanej kulturze spekulatywnej. Maniera erudycyjnego szufladkowania systemów sub specie zasady: „jeszcze jeden ciekawy pogląd“, zarówno, jak traktowanie systemów nie pod kątem tego, *co* zawierają, lecz *jak* są zbudowane jako struktury architektoniczne zdań i sądów, prowadzi w równej mierze do zupełnej niewrażliwości na zasadniczy problem prawdy absolutnej, jako ideału rozumu.

Przepraszając za tę dygresję, przystępuję do dalszego wywodu. Najwyższy typ powiązania systematycznego medytacji i obserwacji, a więc również transcendencji i empirii, to — zdaniem Wrońskiego — *metoda matematyczna*, stanowiąca bezpośredni pomost do metody genetycznej. Uprzywilejowane stanowisko zawdzięcza metoda matematyczna temu, że będąc konstrukcją samorzutną pojęć czystych, nie zatraca ona związku z fundamentami doświadczenia, przeciwnie, sprawuje się na czystych intuicjach zmysłowości, oczyszczonych z kontyngentności oglądów empirycznych, a będących warunkami a priori wszelkiego możliwego doświadczenia.

Tu oto jesteśmy bliscy celu niniejszych rozważań. Jak wiadomo, Wroński posługiwał się jak najchętniej metodą matematyczną, rozciągając poznania apodyktyczne na tej drodze daleko poza granicę osiągniętą czy to przez matematyków, czy przez metafizyków. Stąd też powstał fałszywy pogląd, jakoby Wroński „robił filozofię przy pomocy matematyki“, przeciw czemu on sam najkategoryczniej się zastrzegał. Słyszałem osobiście zarzuty, że Wroński ujmuje w formuły matematyczne nie tylko absolut, lecz nawet „essencję niewysłowną“ Boga i — w szczególności— osób Trójcy Świętej. Jest to oczywiście absurd: odwrotnie bowiem, Wroński zbudował swą filozofię matematyki przy pomocy metafizyki i odkrytego na jej drodze Prawa Stworzenia, formuły matematyczne zaś — o ile używał ich dla uplastycznienia pojęć najwyższych doktryny — pełniły u niego jedynie funkcję schematów, adekwatniejszych niż inne, dzięki cudownej naoczności, w jaką wyposażone są symbole matematyczne. Jednakowoż metoda matematyczna, będąca czynnikiem teleologicznym w architektonicznej hierarchii metod, była dlań — na skutek swych specyficznych właściwości — jakby „nitką Ariadny“, prowadzącą go do Absolutu (że użyję tu pięknego porównania prof. Chomicza). Ponieważ zaś metody: ma-

tematyczna i genetyczna, graniczą ze sobą, a Wroński posługiwał się nimi w równej mierze w swych dziełach, nie należy się dziwić wynikłym stąd u powierzchownych badaczy nieporozumieniom.

Idźmy dalej. Istnieje dzieło Wrońskiego (wydane po jego śmierci), pt. „Sept manuscrits inédits", zawierające m. in. studium „Philosophie ou législature des Mathématiques", napisane około 1803 r., a więc niedługo po sławnym odkryciu absolutu (15 sierpnia 1803 r.). Otóż w studium tym, dotyczącym pojęcia wielkości w ogóle, specjalnie zaś natury wielkości przestępnych, Wroński dochodzi, po nitce do kłębka, aż do idei Warunkowania (Conditionalité), która — jak wiadomo — stanowi bazę jego „Filozofii achrematycznej". Jak to się stać mogło? Nie jestem matematykiem i nie podejmuję się zreferować drogi rozumowania, po której szedł Wroński, poprzez pojęcia wielkości abstrakcyjnych i konkretnych (skonstruowanych w przestrzeni), dalej: wielkości intensywnych, tj. postrzeganych w jednym akcie apercepcji, i ekstensywnych, gdzie części składowe są postrzegane kolejno, a wreszcie poprzez rozróżnienie wielkości transcendentnych (przestrzennych) i immanentnych, aż do pojęć czystych nieskończoności absolutnej i skończoności czyli nieskończoności względnej, stanowiącej przedmiot rozsądku. Spróbuję natomiast rzucić nieco światła na pomysł główny tego studium, a mianowicie rozwiązanie czterech antynomij kantowskich, zogniskowanych w jednej antynomii matematycznej, dotyczącej generacji wielkości przestępnej, którą Wroński potraktował tu jako schemat formowania się *szeregu warunków* w ogóle.

Znamy wszyscy wywód antynomij, czyli systemat idej kosmologicznych, w kantowskiej „Krytyce czystego rozumu". Przyczynę fenomenu równowartości tezy i antytezy Kant upatruje w tym, że zachodzi w rdzeniu czystego rozumu, wzniesionego ponad doświadczenie, kontrowersja niepojednalna między rozsądkiem, jako władzą immanentną, a rozumem, jako mocowładnością transcendentną, wybiegającą z natury swej poza wszelkie możliwe doświadczenie. Przyczyna tego, że dla rozsądku wszechświat jest koniecznie skończony w czasie i w przestrzeni, a dla rozumu nieskończony, leży zdaniem Kanta w złudzie rozumu, który chce uważać swą dążność nieskończonościową za zasadę *konstytutywną,* podczas gdy jest ona tylko *regulatywną.*

Otóż Wroński nie poprzestaje na tym. Dzięki analizie mate-

matycznej pojęcia wielkości przestępnej, dochodzi on do skonstruowania idei procesu *nieoznaczonego* (indéfini), czyli szeregu warunków, który jest ZAWSZE SKOŃCZONY, LECZ NIGDY ZAKOŃCZONY (Mimochodem zwracam tu uwagę na twierdzenie Warraina, z jego wykładu w Sorbonie, które brzmi: proces nieoznaczony mieści w sobie absolut; czynię to dla podkreślenia doniosłości problemu). Równouprawnienie tezy i antytezy w antynomii rozumu pochodzi stąd, że nieskończoność, wzięta w swej największej ogólności, jako indeterminacja pierwotna naszego „Ja" stwórczego (wiedzy samej w sobie), zawiera to samo w rozumie, jako *absolut,* co i w rozsądku, jako *względność.* Mamy tu po prostu podwójne użycie warunku, oraz samegoż rozumu, jako twórcy warunków w ogóle (warunkowanie).

W podmiocie naszym odbywa się nieustanny pochód progresywno-syntetyczny stwarzania warunków, czyli *warunkowania,* przy czym warunki to nic innego jak determinacje poszczególne nieokreślności pierwotnej, jaką implikuje absolut, zaś sam rozum to spontaniczny wysiłek przezwyciężenia tej własnej indeterminacji absolutu, dzięki której jest on wielkością nieskończoną. W pochodzie tym uczestniczą porówno: rozsądek i rozum, w ten sposób, że rozsądek, apercypujący tylko taki szereg warunków, którego wszystkie części są dane, chce go objąć w całości jako *skończony,* podczas gdy rozum każdorazowo wyłamuje się z tych granic, apercypuje bowiem ideę szeregu warunków tylko jako *nieskończoność.* Dzięki wpływowi rozumu, rozsądek widzi się zmuszony poddać dany tryb generacji (szereg warunków) warunkowi wyższemu, po czym porzuca to piętro rzeczywistości, usiłując z kolei zamknąć w skończoności ów wyższy szereg warunków. Lecz i ten jego wysiłek jest daremny, gdyż rozum narzuca mu natychmiast jeszcze wyższy tryb podporządkowania. Odbywa się tak koordynacja elementarna coraz większej totalności szeregów warunków w ich ekstensywności, oraz równorzędne ich podporządkowanie systematyczne, za pomocą formacji nieoznaczonej coraz to wyższych trybów przestępnych w ich wzrastającej intensywności. Tak tedy, obok ponawianych wysiłków skonstruowania *przedmiotu metafizycznego,* przez zamknięcie nieskończoności w skończoności, następuje wytwarzanie coraz to nowych determinacyj poszczególnych idei nieskończoności czyli absolutu, zawartej w rozumie, co

daje impuls ustawicznemu odróżnianiu się tej władzy stwórczej, jako *podmiotu metafizycznego*, niedosięgniętego przez doświadczenie. Szereg warunków jest tedy — w danym przekroju — *zawsze skończony, lecz nigdy zakończony*. Rodzi się tak proces generacji ciągłej, posiadający własną swą dynamikę wewnętrzną, przy czym rola rozumu nie ogranicza się tu do funkcji tylko regulującej, jak sądził Kant: wprawdzie bowiem zaobserwować możemy ten proces samoporuszający się jedynie jako nieskończoność daną w stosunku tj. pod warunkiem stanowienia przedmiotu rozsądku, ale nie wolno nam przeoczyć, że poza obrębem samegoż procesu generacji, rozum ponawia raz po raz akty kreacji czystej, rzutując z siebie nieskończoność, jako swój wytwór bezpośredni, tryb formacji spełnionej, gotowy już choć nie zamknięty w żadnych granicach szereg warunków. Widzimy tedy, że poza zasłoną antynomii rozumu, wytwarza się i działa akt nadrzędny, którego odbiciem i schematem jedynie jest proces nieoznaczony; jest to właśnie czysty akt warunkowania, mieszczący się wewnątrz procesu nieoznaczonego, jak jądro w ziarnie. Miał więc rację Warrain, gdy mówił: *proces nieoznaczony mieści w sobie absolut*.

Sformułujmy to jasno: jeżeli punktem wyjścia czystego rozumu (apercepcji transcendentalnej) jest proces nieoznaczony, implikujący skończoność nigdy nie zakończoną, to punktem dojścia jest dlań akt stwórczy WARUNKOWANIA, który implikuje, na odwrót, nieskończoność pełną, gotową, zakończoną. Jeżeli teraz uświadomimy sobie, że to co zwie Wroński „autotetyką świata“ jest po prostu pochodem rozumu ku samemu sobie, przez coraz to pełniejsze objęcie szeregów warunków na zewnątrz (Nie - Ja względne) i przez coraz adekwatniejsze autodeterminacje wewnątrz (Ja względne), to zrozumiemy, że proces ten nie jest zakończony tak długo, dopóki nie nastąpi moment kulminacyjny apercepcji samego aktu warunkowania. Z chwilą, gdy to się dokonało, sprawa jest zakończona, gdyż świat istniał tylko po to, by doprowadzić do tej mety. Jaźń odsłania się sobie wtedy jako nieskończoność, a świat jako szereg warunków zakończony. Stąd owa paradoksalna definicja: *zakończona nieskończoność*. Odtąd otwiera się pole dla tego trybu samostwórczego, który Wroński zwie autogenezą rzeczywistości. Tu oto właściwe zastosowanie uformowanej już władzy stwórczej i wypróbowanej zarówno metody genetycznej.

Gdzież jednak ten moment przejścia, ustanawiający metafizykę stricto sensu, jako dyscyplinę ścisłą? W czym ta identyfikacja empirii i transcendencji, którą Wroński uważa za warunek sine qua non tężyzny poznawczej metody genetycznej? Oto w utworzeniu się w rdzeniu naszego aktu apercepcji *prawdziwego oglądu a priori* czystego doświadczenia bytu absolutnego, którego to oglądu brak było metafizyce do sprawowania rzeczywistych sądów syntetycznych a priori, pobudowujących gmach metafizyki, jako system poznań o pewności absolutnej, a przynajmniej apodyktycznej.

Pisze Kant o poznaniu matematycznym (w „Prolegomenach" str. 70): „sądy jego są zawsze intuicyjne, gdy tymczasem filozofia musi się zadowolić sądami dyskursywnymi z samych pojęć a swe apodyktyczne nauki może wprawdzie wyjaśniać za pomocą oglądów, lecz nigdy nie jest w stanie wyprowadzić ich z tego źródła". Podstawę matematyki stanowią, jak wiadomo, intuicje czyste czasu i przestrzeni, w których „może ona wszystkie swe pojęcia przedstawić in concreto, a jednak a priori, czyli jak się to mówi, konstruować". Cała „via moderna" filozofii marzyła o wykryciu takiegoż oglądu czystego dla metafizyki. Bergson mniemał, że znalazł go w intuicji ruchu, zagubionej przez inteligencję dyskursywną, lecz utajonej w instynkcie, gdzie ją można wytropić i zregenerować. Ale Bergson, spadkobierca Plotyna i doktryn ekstatycznych, zboczył na trop fałszywy tzw. „uczucia mistycznego absolutu", o którym pisze Wroński w „Prospectus", jako o szkodliwej anomalii w dziejach myśli ludzkiej. Było by lepiej, gdyby autor „Ewolucji twórczej" trzymał się drogi, wytorowanej przez Schellinga, a mianowicie idei *intuicji genetycznej* sensu stricto.

W „Apodyktyce" Hoene-Wrońskiego napotkać można na tzw. schematy koliste. W schematach tych zawarł Wroński ogląd najprostszy Prawa Stworzenia, zarówno w aspekcie kreacji, jak i tzw. generacji. Są też w „Apodyktyce", obok systemów kreacji, także tablice generacji pewnych systemów rzeczywistości, przy czym dany system generacji stanowi zawsze tzw. problemat powszechny odnośnego systemu kreacji. Najogólniej biorąc, schematy koliste są to układy czteroosiowe, przy czym poszczególne osie oznaczone są S, N, E, O (południe, północ, zachód, wschód). Wewnętrzny układ tych schematów jest znacznie bardziej skomplikowany, poprzestańmy jednak na tym najprostszym wyznaczeniu. Otóż Warrain, w wy-

danym ostatnio II-im t. „L'Oeuvre philosophique de Hoene-Wronski" próbuje rozjaśnić sens tych schematów, co do których nb. Wroński nie pozostawił najmniejszego nawet komentarza. Warrain zwraca uwagę na układ horyzontalny schematów kolistych, odpowiadający czterem stronom świata, z punktu widzenia człowieka i jego organizmu psycho-nerwowego; robi też słuszną uwagę, że schematy koliste (a raczej kuliste) pobudowane są w intuicji czystej przestrzeni, i kryją w sobie zarazem zagadkę ruchu rotacyjnego wokół osi.

Zdaniem moim jednakowoż Warrain nie wpadł jeszcze na trop właściwy. Schematy kuliste demonstrują bowiem, w swym przekroju statycznym, dynamikę przejścia absolutu, lub ściślej: naszego Ja absolutnego ze stadium procesu nieoznaczonego, czyli rzeczy samej w sobie niezróżnicowanej, do stadium uorganizowanego, odsłaniającego absolut. Stosunek wzajemny osi, tak jak jest on wyznaczony w tablicach generacji, obrazuje pochód progresywno-syntetyczny, poprzez coraz to wyższe szeregi warunków. Skrót tego procesu można by opisać w sposób następujący: Zaród pierwotny systemu rozbiegunowuje się tak, że S umieszcza się w środku a N na obwodzie. Następnie oś E łączy S i N w jeden układ, z którego centrum wytryska pionowo oś O, wymierzona w centr wyższego, rozleglejszego układu (Najłatwiej wyobrazić to sobie na przykładzie systemu planetarnego i „drogi mlecznej"). Z kolei ten układ rozleglejszy rozszczepia się na S ośrodkowe i N obwodowe, po czym znów łączy je oś E, zaś oś O zahacza o centr jeszcze większego i wyższego układu. Można sobie również wyobrazić rytm odwrotny, opadający, od większego ku mniejszemu, ale to już kwestia bardziej skomplikowana.

Rozwiązując globalnie ten problemat, pozwalam sobie postawić tezę, że w ruchu progresywno-syntetycznym, zobrazowanym przez schematy koliste, Wroński przedstawił in concreto intuicję genetyczną absolutu, tę właśnie, która ma dostarczyć metodzie genetycznej absolutnego punktu oparcia w owym, tak poszukiwanym przez filozofię współczesną, „czystym doświadczeniu" RZECZY SAMEJ W SOBIE.

J. J. Stępniewski

RACJONALIZM ABSOLUTNY

wobec doktryn intuicjonistycznych w filozofii współczesnej*)

Wedle trafnej uwagi E. Cassirera, racjonalizm nowożytny cechuje się tendencją produkcjonistyczną; własność ta jest implikacją podstawową filozofii transcendentalnej. Rzeczą podstawową dla zrozumienia problematyki współczesnej filozofii intuicjonistycznej jest umieszczenie tej problematyki w horyzontach *świadomości czystej*. Fenomenologia transcendentalna E. Husserla i jego kontynuatorów jest próbą wytworzenia radykalnego, konsekwentnego systematu filozofii transcendentalnej. Intuicja współczesnej filozofii transcendentalnej różni się jak to tylko możliwe od koncepcji kontemplatywnej intuicji, od jej ujęcia heteronomicznego i w większości tych doktryn *intuicja określana jest wyraźnie jako funkcja fundamentalna czystego rozumu;* wyjątek tu stanowi doktryna bergsonizmu, widząca hiatus między funkcjami intuicji i umysłu. Doktryna ta jest niejako hiperbolą i trawestacją klasycznego dla postkantyzmu przeciwstawienia: rozum (Vernunft) — intelekt (Verstand); w bergsonizmie intuicja utożsamiła się z czystą funkcją produktywności życia samego w sobie, tak jak wyraża się ona w kompenetratywnym fiendi czasu. Niemniej i u Bergsona trafiają się sformułowania pozwalające na interpretację bardziej racjonalistyczną, widzącą w intuicji — wprawdzie funkcję absolutnie heterogeniczną z intelektem — niemniej *funkcję myśli.* Przeciwstawność ta intuicji i intelektu u Bergsona jest także w konfrontacji z doktryną husserlizmu shiperbolizowaniem opozycji

*) Referat wygłoszony na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie.

funkcji *ideacji,* konstytuującej essencję w proporcjach dynamicznych determinatum i indeterminatum ich determinacyj, i funkcji *idealizacji* konstytuującej mnogości skończone, absolutnie określone w przeciwstawności do immanentnej aktom ideacji nieskończoności inteligibilnej, aktualizowanej w funkcji poszczególnych aktów oglądu czystego.

Wroński wyznacza jako atrybut zasadniczy aktów świadomości transcendentalnej: produktywność, kreatywność; entymemat fundamentalny filozofii transcendentalnej można wystawić, korygując znany entymemat kartezjański: cogito, ergo esse absolutum sum, ergo esse relativum est. W entymemacie tym mamy *relację podwójną;* relacja pierwsza wyznacza konstytucję bytu absolutnego świadomości (aseitas świadomości) w funkcji absolutnie źródłowo produktywnego aktu cogito: cogito, ergo sum in quantum ens absolutum; *relacja ta absolutna,* relacja identyfikacji funduje z kolei *relację relatywną,* relację dyfferencjacji, konstytucja esse relativum przedmiotowości odnoszonej do aktów produktywnych świadomości czystej, jako całość przedmiotów transcendentnych (w znaczeniu husserlowskim) konstytuujących świat (mundus), świat jako ens in quantum ens w relacji intencjonalnej do aktów produktywnych świadomości czystej (ja absolutnego). Dogmatyzm afirmujący ens in quantum ens świata, w sobie byt (an sich sein) świata, stanowi błąd zasadniczy, przeciwieństwo zasadnicze relacyj perspektywicznych filozofii transcendentalnej; an sich dasein (egzystencja sama w sobie), nie zostaje bynajmniej zanegowana w doktrynie filozofii transcendentalnej — i w szczególności w fenomenologii transcendentalnej należy właściwie zinterpretować formułę esse percipi; esse nie stanowi tu treści immanentnych aktów percipi, lecz ustanawia ich przedmioty intencjonalno-transcendentne. Należy odrzucić naiwne, dogmatyczne pojęcie transcendentyzmu, implikowane przez doktrynę „świadomości zamkniętej“ (termin M. Geigera); termin „transcendentny“ nie oznacza bytu pozostającego w relacjach extrinsece z świadomością, *nie ma bowiem miejsca na konstytuowanie się bytu w sobie, jako funkcji czysto ontologicznej:* funkcja an sich sein konstytuuje się w relacji do funkcji für sich sein, transcendentny oznacza autonomię relatywną egzystencji i jej determinacje (dasein i sosein). Klasyczne

rozróżnienie N. Hartmanna aspektu sosein (quidditas) i dasein [czysta funkcja egzystencji] leży całkowicie na linii doktryny podstawowej filozofii absolutnej, polaryzującej rzeczywistość w czystą funkcję determinacji (element - wiedza) i czystą funkcję egzystencjalności (element - byt); *dyfferencjacja ta podstawowa bytu samego w sobie na funkcję sosein i dasein wyznacza elementy podstawowe bytu absolutnego, implikującego z kolei akty kreatywne wiedzy absolutnej*. Redukcja fenomenologiczna odnajduje transcendentalną zasadę produktywną bytu w aktach ja czystego, w kondygnacji achrematycznej zachodzi relacyjność kreatywna wyższego rzędu: byt absolutny konstytuuje się w aktach wiedzy-samej-w-sobie; *redukcja fenomenologiczna odsłania ja czyste, w perspektywie którego eksplikuje się świat przedmiotów transcendentnych i świat essencji absolutnych, jako wyrazów adekwatnych oglądów produktywnych ja absolutnego*. Otóż zachodzi niejako dwuznaczność w koncepcji ja czystego filozofii transcendentalnej, bowiem ja czyste świadomości transcendentalnej stanowi przejście od ja relatywnego, psychiczności czystej, do ja stricte absolutnego, ego in universali, konstytuującego kreatywnie totalność essencji absolutnej (Universum intelligibile et absolutum). W funkcji ja czystego konstytuują się porówno essencje, wyrażające pełną adekwatyzację, absolutną immanentyzację przedmiotów poznania, jak i egzystencje immanentne, determinacje in individuali, jak i wreszcie egzystencje transcendentne, wyznaczające się w sobie przez indeterminatum (indefinitum) swej quidditas (sosein); otóż w aspekcie ja stricte absolutnego (absolutna subiektywność warunkująca Universum, dla której mundus stanowi warunkowe) konstytuuje się kreatywnie, systematycznie i in totali całość essencyj jako absolutny przedmiot aktów kreatywno-poznawczych rozumu-samego-w-sobie; w *koncepcji filozofii achrematycznej mamy niejako wyższą i ostateczną potęgę redukcji fenomenologicznej:* wiedza-sama-w-sobie i dla siebie autodeterminuje się w absolutnej, pozytywnej abstrakcji („w wyłączeniu, w zawieszeniu") od determinacyj ontycznych, determinacyj an sich so- und da-sein. Zarzuty filozofii ontologistycznej (N. Hartmanna) wobec fenomenologii transcendentalnej opierają się na zasadniczym, źródłowym niezrozumieniu prawa absolutnej perspektywy, relacyjności produktywnej bytu w funkcji

ja. *Doktryny kantyzmu, fichteanizmu, schellingianizmu, husserlizmu, neokantyzmu (Rickerta) stanowią blok spoisty filozofii uznającej prius aktywności produktywnej czystego ja, przy tym doktryna Husserla, będąca więcej niż doktryną czystej ja-formy, zbliża się a nawet ustanawia przejście od filozofii transcendentalnej do filozofii stricte absolutnej.*

Jedyną różnicą essencjalną jest niewyznaczenie przez Husserla absolutnej in universali architektoniki rozumu-samego-w-sobie, zważywszy, iż struktury rozumu czystego polaryzują się u Husserla na struktury czystego rozumu formalnego i struktury regionalne rozumu materialnego. W aspekcie tym znajdują swe uzasadnienia zarzuty N. Hartmanna w związku z jego koncepcją intuicji stygmatycznej i intuicji konspektowej, cechującej się, jako intuicja „dialektyczna": relacjonizująca, strukturyzująca, architektonizująca.

Aporia fundamentalna współczesnej filozofii, aporia ja absolutnego i bytu-samego-w-sobie (bytu absolutnego) rozwiązuje się adekwatnie w doktrynie *filozofii achrematycznej,* odnajdującej absolutny, subiektywny, kreatywny korelat bytu-samego-w-sobie w wiedzy-samej-w-sobie, w totalności systematycznej aktów in universali, konstytuujących essencje absolutne (idee absolutne) jako byt absolutny. Wroński wyznacza w filozofii achrematycznej absolutne struktury noetyczne (struktury Warunkowania) jako korelat absolutnie subiektywny struktur noematyczno-ontologicznych rzeczywistości (absolutna rzeczywistość chrematyczna).

W skrajności ontologizmu najdalej idzie N. Hartmann, negując samo pojęcie ja czystego. W zbliżonej doktrynie S. Franka zostaje zachowane pojęcie ja czystego, potencjalności spontanicznej determinacyj koekstensywnych Universum; błąd doktryny Francka polega na niewyznaczeniu absolutnej relacji subiektywno-produktywnej dla Absolutu (bytu absolutnego). S. Frank odróżnia niejako dwie zasadnicze modalności oglądu intelektualnego; ogląd jako czysta funkcja absolutyzacji, uniwersalizacji i totalizacji, oraz ogląd jako intuicja-życie: produktywność autonomiczna czystej egzystencji ja, identyfikującej się z treścią absolutną Universum (Absolutu). *Koncepcja ta intuicji, jako produktywności systematyczno-inteligibilnej życia, zbliża się do podstawowej doktryny fi-*

lozofii absolutnej, doktryny autokreacji: egzystencja absolutna jako consequi in totali aktów systematyczno-kreatywnych wiedzy-samej-w-sobie: identyfikacja absolutna uniwersalizacji systematycznej i indywidualizacji systematycznej.

Schelling ustalił identyfikację podstawową aktów czystych świadomości z aktami czasowości czystej; akty świadomości czystej aktuują się w fundamentalnie-produktywnej syntezie kontynualno-transytywnej czasu; czas wyraża absolutne, graniczne pojęcie-problemat filozofii transcendentalnej. Husserl za Schellingiem kusi się o genezę absolutną (supra-transcendentalną) czasu w absolutnych, spontanicznych, „punktowych" aktach pra-produktywnych, ewokujących serie kontynualne akto-treści eksplikujących się w czasie immanentnym; przejście od czasu czystego do absolutnej procepcji essencyj zachodzi przez progresywną essencjalizację (eidetyzację) czasu, usuwającą z czasowania determinacje egzystencjalno-przypadkowe, *czas jako genezis absolutna essencyj,* consequi konieczne determinacyj, integrowanych w oglądzie produktywnym in totali quidditatis essencyj. Heideggera metafizyka czasu rzuca pomost między doktryny czasu Schellinga, Wrońskiego, Husserla i Bergsona: *filozofia achrematyczna widzi genezę absolutną czasu w funkcji alteryzacji samości wiedzy-samej-w-sobie* w funkcji transcendowania ipsyzmu wiedzy w immanentny mu alteryzm bytu: w aspekcie chrematycznym wykłada się relacja ta alteryzacji w relacje extrinsece, jakie zakładają się między produktywnością samości ja a obiektywizacjami (determinacjami obiektywnymi). Istotę czasu Schelling i Cohen upatrują w czystej funkcji antycypacji będącej niczym innym, jak continuum aktów wychodzenia z siebie ja (transcendowanie z swej samości, jak jest ona zaktualizowana w immanentną sobie inność, atrahującą samość relatywną jako jej istota absolutna). Ekstatyczność czasu w ujęciu Heideggera nie wyraża nic innego jak *continuum aktów transcendowania,* konstytuujących się w funkcji inadekwacji między subiektywnością oglądowości czystej i obiektywnością oglądowości czystej. Otóż, inadekwacja ta między subiektywnością produkującą i obiektywnością produkowaną, relacja ta inadekwacji, wyznaczająca istotę czasu samego w sobie, znosi się w funkcji *genezy absolutnej,* konstytuującej się w funkcji absolutnej adekwatyzacji aktów pro-

duktywnych rozumu-samego-w-sobie a totali (ja absolutne Universum) i absolutnych przedmiotów tych aktów (nie-ja absolutne Universum).

Racjonalizm nowożytny atrybuuje się essencjalnie jako *racjonalizm kreatywny,* cogito absolutne identyfikuje się z creo absolutnym; w interpretacji filozofii transcendentalnej i w szczególności fenomenologii transcendentalnej *intuicja wyznacza się jako produktywność czysta bytu czystego w relacji do ja:* jako immanentna funkcja ontologizacji aktów noematycznych świadomości czystej; cogito kartezjanizmu stanowi wielką i fundamentalną przesłankę bloku spoistego filozofii transcendentalnej i supra-transcendentalnej, filozofii kulminującej w *kreacjonizmie absolutnym filozofii Wrońskiego:* ja absolutne w aktach in universali konstytuuje rzeczywistość in totali jako adekwatny korelat noematyczno-ontyczny, noesis absolutna strukturyzuje się w architektonice Warunkowania jako absolutne warunkujące Universum, odnajdujące absolutne warunkowe — świat — mundus — rzeczywistość chrematyczną.

Rozważania uzupełniające

I.

Ad „Problematyka redukcji transcendentalnej"

Rozstrzygającym dla zrozumienia fenomenologii transcendentalnej jest adekwatne ujęcie epoché (redukcji transcendentalnej albo fenomenologicznej): świadomość w aktach apercepcji (resp. aprehensji) transcendentnej konstytuuje się jako egzystencja w świecie, jako całość relatywna w całości absolutnej świata transcendentnego: zadaniem redukcji „wyprowadzić" świadomość z systemu Autotezji świata.

Redukcja oznacza „przejście"—w problematyce poznania—od „perspektywy immanentnej w świecie istniejącym" (autotezji świata) do „perspektywy transcendentnej wobec świata istniejącego": w akcie redukcji świadomość (ja) transcenduje absolutnie rzeczywistość autotetyczną („chrematyczną") świata; w akcie tym transcendencji świadomość osiąga swą absolutną essencję, jako tożsamość — w podmiotowości transcenden-

talnej — myśli („cogito") i bytu („sum"), a więc: „horyzont autogeniczny" rzeczywistości. Świadomość czysta (cogito w sobie, dla siebie i przez się istniejące) w fazie początkowej swej „transcendentalizacji" dana jest sobie w modusach dualności: aktów oglądu assertorycznego (correlat: egzystencja) i aktów oglądu apodyktycznego (correlat: essencja), aktów oglądu immanentnego (przedmiot adekwatny, albo immanentny) i aktów oglądu transcendentnego (przedmiot transcendentny); otóż faza kolejna transcendentalizacji świadomości wyznacza się przez redukcję elementów kontyngentno - transcendentnych, tak jak dane są one w implikacji immanentnej aktów konstytutywnych świadomości. Świadomość, produkująca egzystencję (przedmioty indywidualno-kontyngentne), i na oglądzie „tako-bytu" (sosein) egzystencji „fundująca" tako-byt essencji, transformuje się (— essencjalizuje się, — aktualizuje się) w świadomość kreującą (intencjonalno - kreatywna subiektywność transcendentalna). — „Transessencjalizacja" ta (—modalizacja) dokonywa się w aspekcie oglądu kreatywnego sfery eidos: „jądro" eidosu implikuje immanentnie totalność determinacyj (specyfikacyj), produkujących eidos in individuali; tak znosi się — w aktach oglądu kreatywnego „ja - eidos" (resp. ja - rozum) dualność powszechności essencji i indywidualności egzystencji i co za tym dualność tako - bytu i to - bytu (dasein), ustanawiającą przedmioty transcendentno - kontyngentne (przedmioty inadekwatnego poznania). Akty — intencjonalno - oglądowo - kreatywne— „ja - rozumu" konstytuują tako - byt (sosein) przedmiotu, tak jak jest on tako - bytem przedmiotu w sobie i — co wynika z powyższego — konstytuują kreatywnie to - byt (dasein) przedmiotu, jako „corrolarium" intencjonalno - noematyczne adekwatnej (in totali) kreacji tako - bytu.

W doktrynie tożsamości ja-eidos osiąga Husserl sferę egologizmu absolutnego (Ja = Universum). Instantio crucis transcendentalizmu czy dogmatyzmu w filozofii zawarte w definicji prawdy (przedstawionej implicite czy explicite): dla filozofii dogmatycznej prawda = adequatio rei et intellectus (przy tym relacja gnozeologiczna może być pojmowana: 1-o jako relacja realno - przyczynowościowa, 2-o jako korelacja - koordynacja

subiekt - obiektywna), dla filozofii transcendentalnej — prawda = autoadekwacja — aktywności produkującej - rozumu; rozwijając: prawda oznacza tu modalność autodeterminacji aktywności kreatywnej rozumu. W perspektywie oglądu eidos prawda jest tożsama z adekwatną eksplikacją kreatywno - oglądową totum implikacji intencjonalnych jądra eidos, — z totalną specyfikacją czystej powszechności eidos, immanentnie intencjonującą treści tych specyfikacyj (w funkcji immanentnego sobie sensu, kreowanego pierwotnie w akcie źródłowej senso - produkcji). Zachodzi korelacja adekwatna między hierarchicznym szeregiem oglądów „czystego powszechnego" i hierarchią wstępującą redukcji transcendentalnej: pierwsza redukcja wprowadza w sferę immanentną czystego cogito, cogito (świadomość) „problematycznie transcendentalne", przed-zakładające samo dla siebie w aktach oglądu egzystencjalnego tako - byt egzystencji, jak implikuje on „hyle" (materię synkategorematyczną), praprodukowane w aktach prezentacji pierwotnej (preintencjonalne); ogląd tako - bytu przedmiotu indywidualnego funduje ogląd materii intencjonalnej (sensu) essencji; — „druga redukcja" odsłania horyzont „absolutnej konkretnej powszechności", „powszechnego istniejącego w sobie i dla siebie": eidos (resp. ogląd eidosu) oznacza metodę kreacji oglądowej egzystencji w funkcji aktów specyfikujących jądro powszechności czystej, implikującej immanentnie egzystencję jako species specialissima. W kondygnacji tej realizuje się identyfikacja heterogeniczności filozofii krytyczno - transcendentalnej: heterogeniczności oglądu (sensualnego), intencjonującego indywidualne i pojęciowości (intelektu) czystej, intencjonującej powszechność; znosi się dalej heterogeniczność czystej formy a priori i materii a posteriori — w doktrynie absolutnego (formalnego i materialnego) kreatywnego a priori. A priori zostaje ujęte samo w sobie — a nie tylko w relacji funkcjonalnej do przedmiotów (implikujących ogląd sensualny), „samo w sobie", to znaczy w funkcji kreatywnego oglądu (kategorialnego — sfera analityczności czystej — i ejdetycznego, wyraz syntetyczności czystej); „ja" nie oznacza „ja-formy" (Kant, Rickert), lecz totalność w sobie i dla siebie istniejącą, totalność absolutną, Universum w modalności źródło-

wej aktywności intencjonalno - kreatywnej subiektywności transcendentalnej. W oglądzie absolutnym Idei świadomość konstytuuje się jako „w sobie i dla siebie istniejąca jedność absolutna“, „jedność transcendująca totalność immanentną własnej czystej egzystencji“; jedność ta absolutna (transcendentalnej subiektywności kreatywnej) odnajduje korelat kreatywno - intencjonalny w idei świata (Jedność transcendująca totalność przedmiotów konstytuowanych w systemach psychiczności i natury). W doktrynie oglądu Idei — jedności absolutnej Universum, jedności absolutnej sfery eidos, zważywszy, iż w oglądzie kreatywnym ja - eidos „znosi się“ (Aufhebung) heterogeniczność (dualność) świadomości i świata — osiągamy najwyższą, dostępną filozofii transcendentalnej kondygnację, w której zostaje „zawieszona“ faktyczna mnogość noetyczna aktów intencjonalno-produktywnych: przejście ze sfery „absolutnej faktyczności transcendentalnej“ do sfery „absolutnej apodyktyczności transcendentalnej“: odsłonięcie absolutnego, subiektywnego jądra aktów noetycznych — nous in universali jako system aktów kreatywnych a priori — subiektywne in universali. Dialektyka faktycznych przebiegów noetycznych (teza — synteza — monoteza) ustępuje kreacji systematycznej wszelkiego regionu rzeczywistości.

Redukcje transcendentalne ustanawiają „przybliżenia progresywne“ Redukcji achrematycznej bytu, redukcja bytu we wszelkich modalnościach jego tako - bytu (sosein) — redukcja samej absolutnej formy egologicznej świadomości, czystej formy „bytu dla siebie“ świadomości absolutnej: w redukcji achrematycznej odsłania się „absolutne w sobie“ świadomości absolutnej, jako wiedza-sama-w-sobie (Rozum-sam-w-sobie); w pojęciu tako-bytu wiedza eksplikuje się w relacji chrematycznej z bytem (transcendentnym czy immanentnym, powszechnym czy indywidualnym), jako Autotezja świata, — w pojęciu Wiedzy-samej-w-sobie wiedza eksplikuje kreatywnie własne „w-sobie“ („totum warunków Warunkowania warunkującego Universum“), jako Autogenia rzeczywistości absolutnej. Problematykę filozofii achrematycznej poprzedza bezpośrednio problematyka antynomialna logologizmu absolutnego (Hegel): antyno-

mia rozumu — nieskończonej subiektywności produkującej — i intelektu, w funkcji determinacyj finityzujących, stanowi arcysystemat Logiki absolutnej Hegla. Filozofia achrematyczna Wrońskiego, ustanawiając Modus in universali konstrukcji Universum, wyznaczony przez korelacje kategoryj Nieskończoności i kategoryj Skończoności, pojętych jako modusy warunkowania samości Wiedzy-samej-w-sobie, rozwiązuje ostatecznie ową „antynomię antynomij" (problematyka logologizmu transcendentalnego). Szkoła marburska nie dochodzi do sfery jedności absolutnej rozumu, nie mniej confer. Natorp „Vorlesungen über praktische Philosophie" (doktryna logosu, jako zasady kreatywnej inteligibilności koekstensywnej Universum).

Jedynie tylko w perspektywie achrematycznej Wiedzy samej-w-sobie (Archi-logosu) dokonać można konstytucji rzeczywistości absolutnej Boga (Arcy-absolutu), będącej niczym innym, jak egzystencją (aktualnością, actus purus) w sobie i dla siebie absolutnej subiektywności kreatywnej Universum (Rozumu-samego-w-sobie) — przejście od problematyki gnozeologii absolutnej do problematyki metafizyki absolutnej — nie spadając do rzędu filozofii dogmatycznej, jak to ma miejsce np. u Schelera, stosującego w swej metafizyce naiwnie dogmatyczne pojęcie nieskończoności oraz interpretującego intencjonalność, nie jako relację produkującą, tak, iż akt intencjonalności kreatywnej jest jednocześnie autoprodukcją podmiotu i heteroprodukcją przedmiotu, lecz scholastyczno-brentanowsko: fundamenty relacji intencjonalnej przed-zakładają samą intencjonalność.

Struktury logiczne i ontologiczno-formalne konstytuują a priori przedmiotów indywidualnych (i ich korelatów znaczeniowych); w perspektywie konstytucji absolutnej sfery eidos zachodzi konieczność struktur a priori wyższego rzędu, jednocześnie struktur absolutnej subiektywności kreującej i absolutnej obiektywności kreowanej: struktury absolutnego („w-sobie") rzeczywistości. Otóż absolutne jest niczym innym, jak typem in universali struktur absolutnych „w-sobie" rzeczywistości: „modelem" relacyj kreatywnych konstytuujących struktury i elementy rzeczywistości in universali. Idea absolutna

pozostaje pojęciem granicznym (absolutną transcendentną jednością totalności immanentnej poznania), pokąd nie zostaje wyznaczony modus kreacji i jej „w-sobie-bytu" w funkcji podmiotowości absolutnej Universum—Rozumu-samego-w-sobie [: fenomenologia transcendentalna nie wyznacza struktur kreacji in universali (struktur nous), korelatu subiektywnego eidos (resp. idea), tożsamych ze strukturami absolutnego „w-sobie" eidos (rzeczywistości absolutnej) — w funkcji aktu identyfikacji kreatywno-oglądowej (nous — noema in universali)].

II.

Ad „Problematyka czasu"

Podmiotowość transcendentalna (ja absolutne), stwarzając aktywizację własnej samości, auto-obiektywizując się jako ja psychiczne — dokonywa jej w pramodalności czasu: totalność relacyj przedstawiającego i przedstawianego (jako przedstawianego) — totalność intencjonalności noetyczno-noematycznej — cogito in totali et in concreto (in individuali) eksplikuje się w źródłowej, kontynualnej syntezie czasu: synteza „kontynualno-transytywna" konstytuująca wszelką fazę w funkcji faz a parte ante i a parte post — seria kontynualna „dla siebie istniejących" „punktów" prezentacyj (aktów) noematycznych, punktów dynamizujących się w fazy konkretne („rozciągłe") trwania (czasu) w funkcji źródłowej ciągłości kreacji Ja absolutnego. Należy przeto rozróżnić ja absolutne, stwarzające modalność czasowania (temporalizacji), ja continuum absolutne aktów kreacji i ja temporalne, stające się w continuum immanentnym czasu: ja transcendujące kreatywnie czas i ja immanujące w czasie; — struktury horyzontalne czasu (teraźniejszość, przeszłość i przyszłość) wyznaczają przedmiotowość immanentną czasu: struktury życia ja immanentnego w czasie. Ja transcendując kreatywnie w funkcji temporalizacji, konstytuuje się jako konkretna, immanentna, indywidualna ja-egzystencja (monada): indywidualny dla siebie byt continuum egzystencjalnego senso-produkcji. Ja-monada konstytuuje świat w aktach intencjonalności in individuali et in particulari w perspektywie ja psychofizycznego (w perspektywie hic et nunc), jako bezpośredniego, immanentnego „przedstawianego". Ja-eidos

transcenduje kreatywnie własną immanentną, eksplikującą się w czasie egzystencję jako identyfikacja kreatywna w sobie i dla siebie własnej „essencji" (cogito absolutne) i własnej „egzystencji" (sum abs. = ens abs.). Odróżniając ja transcendujące w czasowaniu od ja transcendującego z czasowania, Husserl unika identyfikacji ja-egzystencja = temporalizacja, identyfikacji wyznaczającej podstawę metafizyki egzystencji Heideggera. Heidegger wiąże cogito („wiedzę") z modalnością egzystencji w czasowaniu, nie odróżniając cogito abs. transcendującego kreatywnie temporalizację w aktach identyfikacji immanentnej z absolutnym „w-sobie-bytem" eidos, od jego sum ja immanentnego strukturom temporalizacji — od cogito, jakim staje się cogitatum (cogito kreowane), związane modalnością czasowości. „Katastrofalność" tego systemu polega na zamknięciu drogi do pojęcia „Wiedzy-samej-w-sobie" transcendującej absolutnie wszelkie modalności egzystencji: na związaniu „wiedzy" z formą specyficzną egzystencji temporalnej, która sama przez się postuluje specyficzne akty kreacji cogito absolutnego, będąc pramodusem obiektywizacji in individuali jego „samości" (esse egoitatis).

*

Rozum absolutny jest „ustawodawcą" wszelkiej rzeczywistości; oto system świadomości transcendentalnej (zawartej w doktrynie fenomenologii transcendentalnej), ukonstytuowanej wedle kanonu absolutnego rozumu (Prawa Stworzenia):

(E.N.) — a) funkcja transcendentna (generacja spontaniczna, autogeneza) świadomości,
b) funkcja immanentna (senso-produkcja, Sinnegebung); relacja produkująca intencjonalności.

(E.W.) — biegun podmiot; czysta funkcja „dla-siebie-bytu" (podmiotu) świadomości; funkcja intencyj czystych.

(E.B.) — biegun przedmiot; czysta funkcja „w-sobie-bytu" (przedmiotu) świadomości; funkcja oglądowości czystej.

(P.W.) — kombinacja senso-produkcji i „dla-siebie-bytu" świadomości: noezis.

(P.B.) — kombinacja senso-produkcji i „w-sobie-bytu" przedmiotu: noema.

Intencjonalność (elementy przejściowe):

(p.W.) — „transcendowanie" aktów noetycznych w sferę noematyczną (w funkcji źródłowej sensu): intencjonalność noematyczna.

(p.B.) — „transcendowanie" sensu noematu w sferę noetyczną: intencjonalność egzystencjalna.

Uwaga: modus egzystencji (esse) przedmiotu noematu konstytuuje się w funkcji modalności doksologicznej aktów noetycznych.

(W.w.B.) — „inakcja" dla-siebie-bytu podmiotu (świadomości) do w-sobie-bytu przedmiotu: przedmiot transcendentny.

(B.w.W.) — „inakcja"w-sobie-bytu przedmiotu do dla-siebie-bytu podmiotu (świadomości): przedmiot immanentny.

(Z.C.) — koordynacja podmiotowości czystej i przedmiotowości czystej, jako podstawa korelacji noetyczno-noematycznej: korelacja dla-siebie-bytu podmiotowości i w-sobie-bytu przedmiotowości (korelacja intencjonowania i oglądowości), jako warunek adekwatyzacji spełniającej (intencjonalności poznania): intencjonalność teleologiczna.

(Z.S.)* — tożsamość spełniająca sfery noetycznej (dla-siebie-bytu podmiotowości) i sfery noematycznej (w-sobie-bytu przedmiotowości) w funkcji źródłowej senso-produkcji: adekwatna kreacja oglądowa sensu in totali: poznanie adekwatne rzeczywistości w funkcji kreatywnego oglądu eidetycznego; ja-eidos (ja-rozum).

---

*) Z. S. — Zrównanie spełniające bądź Adekwatyzacja spełniająca, zamiast przyjętego znakowania J. W. (Jednakość Wieńcząca).

Jerzy Braun

WROŃSKIZM A NAUKI FORMALNE

Przyczynki do dyskusji na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie

Logiści i wrońskiści

Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie, w r. 1936, ma dla nas, wrońskistów, specjalne znaczenie. Mianowicie na zjeździe tym: 1) wrońskiści polscy wystąpili po raz pierwszy zespołowo, jako reprezentanci odrębnej „szkoły filozoficznej“, 2) odbyła się ostra polemika światopoglądowa i metodologiczna pomiędzy tą nową szkołą filozoficzną a panującym dziś w Polsce prądem antymetafizycznym, a w szczególności t. zw. „szkołą warszawską“. W toku dyskusyj zjazdowych okazało się również, że w świecie naukowym współczesnej Polski istnieją — mimo pozornej rozmaitości stanowisk i kierunków — tylko dwa obozy spekulatywne: logiści i wrońskiści, pierwsi jako oficjalna reprezentacja minimalizmu i formalizmu, zdążającego wyraźnie do likwidacji właściwej problematyki filozoficznej i zastąpienia jej problematyką t. zw. „filozofii naukowej“ (contradictio in adiecto!), drudzy jako opozycja metafizyczna, nawiązująca do wielkich tradycyj polskich systemów XIX-go w., oraz broniąca suwerenności filozofii w stosunku do nauk empirycznych i dedukcyjnych. Wszystkie inne tendencje i stanowiska indywidualne, oscylujące pomiędzy tymi dwu punktami widzenia, proponowanymi z jednej strony przez koryfeuszy dyscyplin formalnych, a z drugiej strony przez zwolenników filozofii absolutnej, mają charakter przypadkowy i rapsodyczny, już choćby dlatego, że nie przynoszą żadnej metody, pretendującej do roli doskonałego narzędzia poznania.

Dlaczego powracamy do dyskusji

Powyższe racje są całkiem wystarczające, by uzasadnić, dlaczego poświęcamy tak wiele miejsca kongresowi krakowskiemu w naszych „Wronskianach". Ale jest jeszcze i inna racja. Jest nią potrzeba uzupełnienia tego, co zostało zapoczątkowane na tym kongresie, a więc: przeprowadzenia do końca — przynajmniej w najogólniejszych ramach — polemiki metodologicznej między wrońskistami a przedstawicielami nauk formalnych, primo: dla usunięcia jałowych nieporozumień, secundo: dla uporządkowania i głębszego przedyskutowania samego przedmiotu sporu, tak, by nieuprzedzony czytelnik mógł się dokładnie zorientować, kto z nas miał rację, a kto się mylił.

W sprawie tej chodzi o wartość nie byle jaką, bo o samą *prawdę*, której kryterium absolutnego szukają niewątpliwie obydwie strony. Już to wystarcza, by zadać sobie trud zrekonstruowania polemik metodologicznych na III Polskim Zjeździe Filozoficznym, polemik, których główna linia została niestety zamazana przez redaktorów „Księgi Pamiątkowej" tego zjazdu, zawierającej skróty referatów i opis przebiegu dyskusyj. Mnie jednak przyświecała w tej retrospekcji rozumowanej inna jeszcze nadzieja: że uda mi się znaleźć jakąś wspólną platformę dla stanowisk epistemologicznych logistów i wrońskistów, tak, by przeciwieństwo ich i starcie polemiczne przyniosło korzyść jednym i drugim, przyczyniając się do postępów kultury filozoficznej w Polsce. Było by bowiem wysoce szkodliwe dla tych postępów, gdyby nauki formalne tkwiły nadal w separacji od nowych metod poznawczych, jakie przyniosła nauce filozofia absolutna. A i wrońskistom polskim może się przydać bliższy kontakt z aparatem pojęciowym logiki formalnej i semantyki, które, w pewnych dziedzinach badań, mogą oddać i filozofom nieocenione usługi.

Udział wrońskistów w zjeździe

Głównym przedmiotem prac kongresu krakowskiego było zagadnienie stosunku filozofii do nauk, a w szczególności do logiki. Na pierwszy plan jednak wybiło się pytanie: czy i co przyniosła filozofii nowoczesna logika symboliczna. Dyskusja na ten temat dominowała bezkonkurencyjnie na plenum. Problem zasadniczy stosunku filozofii do nauk zredukował się właściwie do pytania: czy

definicja filozofii, jako „syntezy nauk szczegółowych“, jest adekwatna, czy też istota filozofii leży w czymś innym. Poruszono na zjeździe i inne zagadnienia. Specjalnie w sekcji socjologicznej toczono namiętne spory, nie tyle metodologiczne ile „ideologiczne“, w których ujawniła się jaskrawo wieczystość tego zjawiska, które Wroński zwie „antynomią społeczną“. Jednakże były to już drugorzędne epizody tej Iliady kongresowej. Pomijamy je też, jako obojętne dla głównego naszego celu, jakim jest ustalenie przyczyn sporu między logistami a wrońskistami, wykazanie różnic w założeniach i wskazanie możliwości rozwiązania zagadnień pozornie beznadziejnych.

Udział wrońskistów w zjeździe nie był liczny.

Referaty na zjazd zgłosili[1]): Paulin Chomicz („Hoene-Wrońskiego filozofia matematyki“), Czesław Jastrzębiec-Kozłowski („Przyczynek do systematyki języka“), Jarosław J. Stępniewski („Racjonalizm absolutny wobec doktryn intuicjonistycznych w filozofii współczesnej“) i Jerzy Braun („Rola metody genetycznej w doktrynie Hoene-Wrońskiego“, oraz „Problemy estetyki czystej“). Przybyli na zjazd (wymieniam w kolejności alfabetycznej): Jerzy Braun, Antoni Madej, Jarosław J. Stępniewski i ks. Konrad Wojciech.

W dyskusjach zjazdowych wzięli udział tylko J. Braun i J. Stępniewski. Zabierali jednak głos po każdym niemal referacie wypowiedzianym na plenum i w wielu dyskusjach w sekcjach historii filozofii, teorii poznania, estetyki. Niestety w „Księdze pamiątkowej“ zjazdu wypowiedzi ich zostały w większości wypadków tak skrócone, a nawet zniekształcone, że na podstawie tych tekstów trudno sobie wytworzyć obraz stanowiska, zajętego przez „szkołę wrońskistyczną“ na kongresie krakowskim [2]).

---

[1]) Wszystkie te referaty zamieszczone zostały w „Zecie“ (n-ry: 112, 113, 114—15, 116).

Referat prof. Chomicza zamieszczony jest we „Wstępie do filozofii matematyki“ Hoene-Wrońskiego, jako przedmowa do tego dzieła. Zamiast referatu Cz. J. Kozłowskiego, mającego charakter nazbyt specjalny, drukujemy we „Wronskianach“ jego rozprawę p. t. „Czas“.

Referaty: J. Brauna „Rola metody genetycznej w doktrynie H. Wr.“ oraz J. J. Stępniewskiego: „Racjonalizm abs. wobec doktryn intuicjonistycznych“ drukujemy w nin. „Wronskianach“.

[2]) Niektóre z tych zniekształceń, szczególnie złośliwych, postaram się skorygować w toku niniejszej pracy.

Nieporozumienia terminologiczne

Główną przeszkodę do porozumienia się między wrońskistami a logistami stanowił w dyskusjach zjazdowych brak wspólnego języka. Przy tym, o ile wrońskiści ujmowali mimo to dość trafnie tezy naczelne nauk formalnych, o tyle przeciwnicy ich ze „szkoły warszawskiej“ zdradzali absolutną nieznajomość tez i terminologii wrońskistycznej. Trudno im z tego robić zarzut, skoro nawet obrońca stanowiska metafizycznego, prof. Ingarden, replikując ostro p. Stępniewskiemu, stwierdził, że może „najwyżej snuć domysły co do tego, co (p. St.) *chciał* powiedzieć, domysły zaś takie nie mogą upoważnić prelegenta do zajęcia merytorycznego stanowiska wobec jego przemówienia“. Nawiasem mówiąc, p. Stępniewski używa nieraz własnej, nader skomplikowanej terminologii filozoficznej. Ale i rdzenna terminologia Wrońskiego, znana z dzieł jego, była dla większości uczestników zjazdu jakąś chińszczyzną, której nie usiłowano nawet zrozumieć.

Czym to tłumaczyć? W pierwszym rzędzie powierzchownością studiów historyczno-filozoficznych na uniwersytetach polskich. Słusznie zaznaczył doc. dr Harrasek, znany kantysta, w dyskusji nad referatem J. Brauna w sekcji estetycznej, że język Wrońskiego nie jest niedostępny tym, którzy znają metafizykę transcendentalną z pierwszej połowy ub. wieku, a w szczególności systemy postkantystów. Równie istotną przyczyną tej „abrakadabry“ terminologicznej jest brak katedr filozofii polskiej, a przynajmniej należytego uwzględnienia doktryn polskich w programach nauczania na wydziałach filozoficznych naszych uniwersytetów.

O ile jednak można znaleźć wytłumaczenie dla dyskutantów, potykających się o trudności terminologiczne i uchylających się z tego tytułu od odpowiedzi, o tyle trudniej usprawiedliwić przeciwne logice i „zdrowemu rozsądkowi“ stanowisko prof. Łukasiewicza, który wymówił się od dyskusji z wrońskistami czysto retorycznym twierdzeniem, że „filozofia Wrońskiego nie znajdzie w Polsce uznania“, jakkolwiek nie zna on wcale tej filozofii. Jest to dla mnie absolutną zagadką, jak można — będąc logikiem z temperamentu i z profesji — wygłaszać sądy kategoryczne o czymś nieznanym.

Odmienność perspektyw

Brak wspólnego języka z wrońskistami nie szokuje oczywiście przedstawicieli „szkoły warszawskiej“, mają oni bowiem katedry

i kontentują się uprawianiem swych dyscyplin. Nasza pozycja jest mniej wygodna. Musimy uczyć się innych języków, chcąc przekonać ich posiadaczy o pożyteczności metod filozofii absolutnej. Moglibyśmy zrezygnować z tego niewdzięcznego wysiłku. Ale uczciwość intelektualna i dbałość o rozwój kultury filozoficznej w Polsce nie pozwala nam na to. Toteż przystępujemy pierwsi do usunięcia rzeczonej przeszkody.

Wskazaliśmy powyżej na trudności terminologiczne i czysto słowne. Ś. p. prof. Rubczyński, który cenił wysoko doktrynę Wrońskiego i pisał o niej wielokrotnie (m. in. w swych „Głównych kierunkach filozofii“), określił te trudności niezbyt szczęśliwie, jako „różnicę składni“. Coś takiego na pewno zachodzi, choć nie w ten sposób, jak on to pojmował. Jednakowoż nieporozumienie między logistami a wrońskistami nie da się sprowadzić do tych różnic słownikowych czy w ogóle słownych, w grę wchodzi również odmienność perspektyw spekulatywnych i odrębność metod.

Odrębność tę wyjaśniłbym tak:

a) dla logistów i semantyków nauki formalne to albo część składowa (najważniejsza!) filozofii [3]), albo też narzędzie likwidacji filozofii, jako czegoś przestarzałego i bezprzedmiotowego, zabytku muzealnego przeszłości — dla nas zaś logistyka i semantyka to tylko nauki propedeutyczne, „Vorerkenntnisse“;

b) dla nich pojęcie filozofii jest czymś nieokreślonym, a jeśli je definiują, to definicje te są sprzeczne z najrdzenniejszą istotą tej dyscypliny, lub w ogóle sprzeczne w sobie (np. pojęcie „filozofii naukowej“), — dla nas filozofia *jest już* dyscypliną ścisłą, „matematyką absolutu“, a pojęcie jej jest idealnie sprecyzowane;

c) pojęcie prawdy jest całkiem odmienne u nich a u nas; mianowicie logiści trzymają się kurczowo definicji klasycznej („adequatio rei et intellectus“), zaś dla wrońskistów „prawda jest to zgodność rozumu z samym sobą“;

d) wreszcie i pojęcie metody adekwatnej poznania jest u nich relatywne i warunkowe, zaś u nas absolutne i niewarunkowe, wskutek czego logiści odrzucają w ogóle możliwość owej „absolutnej me-

---

[3]) Zaznaczyć trzeba gwoli ścisłości: jeden z czołowych logistów polskich, prof. Łukasiewicz przyznał na zjeździe, że „logika matematyczna nie jest filozofią“, i że filozofia ma swój własny, odrębny kompleks zagadnień „sensownych“.

tody genetycznej“, do której nawracaliśmy wciąż w dyskusjach, — zaś dla wrońskistów metoda aksjomatyczna logistyki jest *wprost sprzeczna* z ideałem metody adekwatnej.

Wszelako jest coś wspólnego w tych dwu stanowiskach (gdyby było inaczej, sprawa przedstawiałaby się beznadziejnie i nie byłoby w ogóle o czym mówić). Tym punktem zaczepienia jest mianowicie samo *poszukiwanie metody*, zrozumienie doniosłości doskonałego narzędzia poznania, cechujące — jak sądzę — obydwie szkoły. Jestem przekonany, że logiści nie odrzuciliby wrońskizmu, gdyby stwierdzili płodność i skuteczność skonstruowanej przezeń metody. Dlatego ten moment wspólności tendencyj metodologicznych obieram za punkt wyjścia dalszych wywodów. Nie mam wprawdzie nadziei, by udało mi się, w tym krótkim szkicu, dowieść wartości bezwzględnej metody, stanowiącej trzon filozofii absolutnej. Może jednak zachwieję tą zarozumiałą pewnością siebie, z jaką na kongresie krakowskim logiści (i nie tylko logiści) odżegnywali się od tej metody, niepamiętni, że były czasy, kiedy i nasz „oficjalny“ świat naukowy wzruszał ramionami na widok „znaczków“ i wzorów logiki matematycznej.

ZAGADNIENIE METODY

Ideał metody adekwatnej

Metoda jest to sposób dochodzenia prawdy. Ramy tej próbnej, szkicowej definicji są bardzo szerokie. Może się w niej pomieścić zarówno nieograniczona liczba indywidualnych metod poznawczych, zabarwionych temperamentem i typem psychicznym danego osobnika, może się w niej pomieścić nawet pogląd Brzozowskiego, że całe życie ludzkie, jako takie, jest metodą dochodzenia prawdy. Nam jednak idzie o ciaśniejsze co do zakresu, a bogatsze w treść pojęcie metody obiektywnej, uniwersalnej, stanowiącej określony i zupełny systemat idealnych konstrukcyj myśli poznawczej i zdolnej przeto stać się narzędziem wiedzy dla wielu umysłów.

Wroński nazywa tak pojętą metodę „genezą logiczną myśli“ (v. „Apodictique“, 67). Ma oczywiście na myśli nie jakąś jedną, daną metodę, lecz wszystkie możliwe metody obiektywne czyli powszechnie przydatne, jakie może skonstruować rozum w zgodzie

ze swymi warunkami wewnętrznymi. Jakież to są warunki? Ułatwi nam ich bliższe określenie taka definicja metody, skonstruowana przeze mnie, jako materiał do dalszych, uściślających obróbek tego pojęcia:

„Metoda jest to taki system postępowania poznawczego, który gwarantuje nam, że nasze zdania o rzeczach są zawsze sądami uzasadnionymi“.

Sądzę, że na tę definicję zgodzą się logiści i semantycy, nawet ci co na zjeździe krakowskim nie chcieli nic słyszeć o „Prawie Stworzenia“ Hoene-Wrońskiego. Otóż definicja taka mieści już w sobie w zawiązku *ideał metody adekwatnej,* jak się to okaże z dalszych rozwinięć.

Pozornie każda metoda skonstruowana w poprawny sposób i nadająca się do rozwiązywania zagadnień danego wycinka wiedzy, np. fizyki czy lingwistyki, zasługuje na miano metody adekwatnej. Tak jednak nie jest. Metodą adekwatną w zupełnym znaczeniu tego pojęcia może być tylko metoda, nadająca się do rozwiązywania wszystkich *bez wyjątku* zagadnień poznawczych, zarówno naukowych jak filozoficznych, przyrodniczych jak humanistycznych, empirycznych jak apriorycznych. Ideał takiej metody wygląda na utopię. Być może. Zgódźmy się jednak na razie, że taką treść posiada idealne i graniczne pojęcie metody adekwatnej. Zresztą, aby uniknąć sporów z przedstawicielami różnych metod (empirycznej, historycznej, aksjomatycznej etc.), wydzielmy dwa odrębne pojęcia: pojęcie metody adekwatnej *względnej* (lub względnie adekwatnej) oraz pojęcie metody adekwatnej *absolutnej* (absolutnie adekwatnej). I przyjmijmy, że będziemy tutaj używać pojęcia metody adekwatnej w tym drugim, absolutnym sensie.

Wydaje się, że tylko tak pojęta metoda adekwatna spełnić może postulat „jednolitości wiedzy“, o którym mówił tak rozumnie w swym referacie o logogenetyce prof. Garbowski na plenum zjazdu. Czy taka scientia universalis jest możliwa w ograniczonych warunkach naszego bytu? Czy jest nią filozofia absolutna Wrońskiego? Czy jego Prawo Stworzenia spełnia ideał metody adekwatnej? Nie chcę o tym dyskutować na tym etapie moich rozważań. Odpieram jednak z całą stanowczością pesymizm teoriopoznawczy prof. Ingardena, który w odpowiedzi na moje twierdzenie, że „może istnieć synteza za pomocą powszechnego kanonu genetycznego,

otrzymanego przez identyfikację rozumowania (a priori) i doświadczenia (a posteriori)", przesądził kwestię stwierdzając, że synteza taka (a więc i metoda) nie jest osiągalna, gdyż „tego rodzaju identyfikacja poznań z natury swej *różnych* między sobą byłaby *fałszywa*".

Gdyby prof. Ingarden w miejsce wyrazu „różnych" użył wyrazu „sprzecznych", i udowodnił przy tym, że dwa te rodzaje poznań są nie tylko heterogeniczne (co podkreślił p. Stępniewski), lecz i kontradyktoryczne, zgodziłbym się, że taka metoda byłaby „fałszywa" a więc niezgodna z definicją metody jako „sposobu dochodzenia prawdy". Ale prof. Ingarden mówił wyraźnie o różności, zaś pojęcie identyfikacji dwu elementów różnorodnych nie ma w sobie nic sprzecznego. Obstaję więc przy tezie o idealnej przynajmniej możliwości istnienia metody adekwatnej.

Definicja metody adekwatnej

Powróćmy do mojej definicji wstępnej: „Metoda jest to taki system postępowania poznawczego, który gwarantuje nam, że nasze zdania o rzeczach są zawsze sądami uzasadnionymi". Powiedziałem, że powinni się na nią zgodzić zarówno logiści, jak semantycy. Asumpt do tego przeświadczenia dała mi dyskusja między p. Tarskim a p. Ajdukiewiczem, w sprawie *stosunku pojęć znaczenia i wynikania*. Zgodzili się oni obydwaj, w wyniku tej dyskusji, że semantyczne pojęcie znaczenia wyznacza logiczne pojęcie wynikania [4]) i na odwrót: logiczne pojęcie wynikania wyznacza semantyczne pojęcie znaczenia [5]). Otóż pojęcie znaczenia jest podstawowym pojęciem semantyki, jako sformalizowanej nauki o języku, zaś pojęcie wynikania jest równie elementarnym pojęciem logistyki, w sensie „sformalizowanej nauki o formach rozumowania". Zgodność i równoważność tych dwu pojęć stwierdzona z jakiegoś wyższego punktu widzenia, dowodzi, że moja definicja metody zawiera w sobie warunki identyfikacji teoriopoznawczej obu tych dyscyplin. Albowiem w języku semantyki „znaczenie" to tyle co: „treść sądu, jako zdania o rzeczach"; zaś w języku logistyki „wynikanie" to tyle co: „forma sądu, jako zdania uzasadnionego". Można więc przekształcić

---

[4]) W sensie „wynikania w ogóle" („po prostu"), nie tylko „bezpośredniego wynikania", którego pojęcie posiada mniejszy zakres.

[5]) Patrz: „Księga pamiątkowa III Pol. Zjazdu Fil.", s. 337—340.

moją definicję tak: „Metoda to sposób systematycznej identyfikacji zdań o rzeczach ze sądami uzasadnionymi“. Zastąpmy termin „zdanie o rzeczach“ terminem „zdanie“, oraz termin „sąd uzasadniony“ terminem „zasada“ (teza), a otrzymamy jeszcze jedno przekształcenie: *„Metoda jest to sposób budowania systemu sądów w którym wszystkie zdania są zasadami (tezami)“.*

Wszystkie te definicje są prawdziwe z obydwu punktów widzenia: semantycznego i logicznego, gdyż każda z nich jest implikacją obustronną tez obydwu języków. Pomijam definiendum, a przechodzę do konstrukcji definiens. Wygląda ona tak (dla definicji wstępnej): „Jeżeli (wszystkie) zdania o rzeczach są sądami uzasadnionymi, to (wszystkie) sądy uzasadnione są zdaniami o rzeczach“ (zwykła równoważność). A więc definicja moja została sformułowana w języku wspólnym dla języków obu dyscyplin. Znaczy to, że może istnieć język myśli, będący czymś trzecim, a zarazem dający się przetłumaczyć na oba tamte języki. Mniemam, że jest to po prostu język o wyższym stopniu ogólności, a mianowicie *język filozofii.*

Otóż wystarczy teraz w tej definicji metody, sformułowanej w „języku filozofii“ (podkreślam to z całym naciskiem!), zastąpić termin „zdania o rzeczach“ terminem „twierdzenia empiryczne“, a termin „sądy uzasadnione“ terminem „twierdzenia aprioryczne“, aby otrzymać taką definicję: „Metoda jest to taki system postępowania poznawczego, który gwarantuje nam, że nasze twierdzenia aprioryczne są zawsze twierdzeniami empirycznymi“ (i na odwrót). Mamy tu ową „identyfikację rozumowania (a priori) i doświadczenia (a posteriori)“, a więc *definicję metody adekwatnej,* której pomysł tak oburzył prof. Ingardena. Definicję tę otrzymałem z definicji wstępnej na drodze dozwolonych przez reguły obu tamtych języków przekształceń i zastąpień, sądzę tedy, że ani p. Tarski, ani p. Ajdukiewicz nie będą jej mieli nic do zarzucenia.

Metody proste

Przyznam chętnie, że obecny stan nauki nie spełnia jeszcze ideału metody adekwatnej. Nie dziwiłbym się też, gdyby przeciwnicy wrońskizmu i jego metod poznawczych wahali się zaakceptować wnioski presumpcyjne, jakie wyciągam z mojej definicji metody.

Jednolity *język filozofii* nie istnieje jeszcze w ich pojęciu, wolno im tedy twierdzić, że z przekładalności obustronnej tez języków semantyki i logistyki nie wynika jeszcze istnienie tego trzeciego języka. Wolno im też wysunąć zastrzeżenie przeciwko zastąpieniu terminu „zdania o rzeczach“ przez termin „twierdzenia empiryczne“. Toteż prowadzić będę dalej swe rozumowanie, aż do momentu, w którym teza moja o istnieniu metody adekwatnej, różnej od metod dotychczasowych, a nazwanej przez nas „powszechnym kanonem genetycznym“, będzie mogła być uznana za udowodnioną w całej pełni.

Wydaje mi się, że stanowisko kongresu krakowskiego w zasadniczych kwestiach epistemo- i ontologicznych wyraził najadekwatniej prof. Ingarden, streszczając tezy referatu prof. Łukasiewicza: 1) Logika matematyczna (i semantyka logiczna) nie jest filozofią, 2) zagadnienia metafizyki i ontologii są zagadnieniami sensownymi, 3) powinno się rozwiązywać te zagadnienia poprawną metodą. Stwierdzenia te zakończył prof. Ingarden pytaniami: „Czy ową metodą poszukiwaną ma być stosowana przez logistykę, czy jakaś inna? Jeżeli pierwsza, to wobec 1) odrzucenia roli intuicji, 2) nominalizmu, 3) konwencjonalizmu, 4) dedukcyjności postępowania, 5) krańcowej formalizacji metody logistycznej — należy wyrazić wątpliwość, czy ta metoda nadaje się do rozwiązywania zagadnień filozoficznych. Jeżeli zaś inna, to należy podać bliższe jej cechy charakterystyczne“.

A więc zagadnienie metody pozostało otwarte. Moim zdaniem najlepiej postawił je na zjeździe p. Stępniewski (w tejże dyskusji nad referatem prof. Łukasiewicza), przenosząc całą sprawę na grunt historyczny, a tym samym w dziedzinę *teorii rozwoju metod,* odpowiadającej temu, co Wroński zwał „genezą logiczną myśli“:

„...historia filozofii jest procesem postępowej puryfikacji, polegającej na usuwaniu elementów i metod heterogenicznych, a więc najprzód elementów zdrowego rozsądku, następnie teologii, a wreszcie i samych nauk, i stworzeniu autonomicznej metody filozoficznej, którą jest prawo stworzenia Wrońskiego“. („Księga pamiątkowa“, s. 327).

Historia filozofii jest genezą postępową prawdy, metoda jest sposobem dochodzenia prawdy, a więc musi istnieć jakaś ścisła współodpowiedniość między postępami refleksji poznawczej a rozwojem metod. Z tego punktu widzenia metoda jest jakby *obiekty-*

wizacją myśli w postaci narzędzia, zdatnego do uproszczonego rozwiązywania wszystkich jej problematów. Język zapisuje niejako treść sądów poznawczych, logika ujmuje formy poprawnego sądzenia. Charakter metody, ujętej w największej abstrakcji od jej zastosowań, polega oczywiście na umiejętnym powiązaniu treści poznawczych już *wytworzonych* i form rozumowania już *skonstruowanych,* tak, by refleksja, w swym dalszym pochodzie, nie potrzebowała nawracać do podstaw, lecz mogła operować już tylko na wynikach dotychczasowych doświadczeń i kreacyj spekulatywnych.

Z tego punktu widzenia istnieje w historii myśli kolejność uzasadniona powstawania i przeżywania się metod. Droga prowadzi od zewnątrz do wnętrza myśli i w tym porządku ustalały się metody. Metoda empiryczna w pierwszej, prymitywnej konstrukcji służyć miała do formułowania prawdziwych zdań o rzeczach, czyli tez „zdrowego rozsądku" o bycie przedmiotowym, poznawalnym dla zmysłów. Metoda dogmatyczna usiłowała przejść od tych poznań do czystej aksjomatyki „sądów uzasadnionych", czerpanych z samej istoty rozumu, usiłując bezprawnie traktować swe twierdzenia empiryczne,jako twierdzenia aprioryczne, prawdy bezwzględne, czyli, jak to się mówi, twierdzenia wynikające z wszelkich przesłanek. Idealnym przykładem takich presumpcyj były tezy teologii, w sformułowaniu perypatetyczno-scholastycznym. Obydwie te metody pozostawały na zewnątrz właściwego problematu filozofii, niezdolne sięgnąć do rozróżnienia bytu i wiedzy, czyli przedmiotu poznania i samego *podmiotu sądów poznawczych.* Dopiero Kartezjusz powziął — pierwszy w dziejach myśli — ideę filozofii, jako wiedzy o warunkach i strukturach czyli o „bycie wewnętrznym" podmiotu transcendentalnego [6]).Zanim jednak dokonał się ten skok metodologiczny od poznawczego a posteriori do poznawczego a priori, musiała się dokonać ostateczna separacja owego „a posteriori", po-

---

[6]) Wskazałem na to w dyskusji nad referatem prof. Żółtowskiego, stwierdzając, że Kartezjusz „powziął pierwszy ideę *wiedzy twórczej*, nadającej byt samej sobie. Cogito ergo sum, teza powstała z refleksji samorzutnej wiedzy na samą siebie, jest tedy: 1) przełamaniem dogmatyzmu, rozpatrującego wiedzę, jako sztywną i nieruchomą (na wzór bytu), 2) pierwszą wyraźną determinacją podmiotu transcendentalnego i początkiem metody transcendentalnej, 3) antycypacją owej intuicji umysłowej *(sum* w entymemacie kartezjuszowskim), której problem atrahuje filozofię nowoczesną..." („Ks. Pam.", s. 376).

przez unowocześnienie metody empirycznej, która oderwała od filozofii cały obszar „zdań o rzeczach“ tj. o bycie postrzegalnym zmysłowo, czyniąc go ostatecznie przedmiotem NAUK — oraz krytyka elementarnej tezy tego poznania doświadczalnego i idei przyczynowości, dokonana przez Hume‘a; musiała się też założyć krytyka epistemologiczna samych warunków poznania, w postaci *metody krytycznej*, odkrywająca w całej czystości sferę a priori, zapoznająca jednak jej autonomię twórczą. Kantowska analityka transcendentalna formułuje już naukę o „samorzutności“ (wewnętrznej wynikalności) prawdy, w swej teorii sądów syntetycznych a priori. Czyni ona jednak twierdzenia aprioryczne funkcją twierdzeń empirycznych, ograniczając zakres możliwego poznania tylko do doświadczenia, co stanowi równoważność odwrotną postępowania dogmatystów, którzy rozciągnęli zdania empiryczne poza okrąg doświadczenia, wypowiadając je w postaci zdań apriorycznych. Tak czy owak, metoda krytyczna oczyszcza grunt pod założenie się *metody transcendentalnej* sensu stricto przez odkrycie absolutnej subiektywności aktu naszej wiedzy, jako czystego podmiotu transcendentalnego, pozbawionego orzeczenia w świecie form logicznych i fenomenów. Łatwe stąd przejście do tezy idealizmu transcendentalnego, że rzeczywistość (ściślej: świat zjawiskowy) jest korelatem podmiotu transcendentalnego, jako źródła i systemu zupełnego norm myślenia.

Metody złożone

Mała dygresja: wielu uczestników kongresu brało nas za zwolenników czy epigonów idealizmu transcendentalnego. To qui pro quo wynikło niewątpliwie z nieznajomości doktryny Wrońskiego, ale i z posługiwania się przez nas terminami takimi, jak „podmiot apercepcji transcendentalnej“, „rozum sam w sobie“, „absolut“ itp. Wyjaśniam tedy na tym miejscu: 1) antynomia idealizmu i realizmu została przezwyciężona w systemie Wrońskiego, dzięki likwidacji t. zw. *antynomii rozumu* (o której będzie jeszcze mowa w toku tych wywodów); 2) wrońskizm uważa metodę transcendentalną za najwłaściwsze narzędzie filozofii, wziętej w oderwaniu od nauk, niewystarczalne jednak dla filozofii, traktowanej jako scientia universalis, tj. jako wiedza o całkowitej sferze poznania (gnozeologia filozofii i filozofia architektoniczna nauk); metodą właściwą tej

scientia universalis może być tylko metoda absolutnie adekwatna, identyfikująca ostatecznie poznanie a posteriori z poznaniem a priori.

Rozwój metod nie mógł się zatrzymać na metodach subiektywnych: krytycznej i transcendentalnej. Niepowodzenie ontologiczne systemów XIX wieku, skonstruowanych, jako systemy zdań o tezach podmiotu transcendentalnego, czyli konstrukcje rzeczywistości z czystych pojęć kategorialnych, bez związku ze zdaniami empirycznymi o rzeczach[7]), wywołało nawrót do tendencyj obiektywistycznych w teorii poznania. Jednakże wyniki myśli i uproszczenia techniczne w operowaniu narzędziami nie mogły być zaprzepaszczone. Nowe poszukiwania metodologiczne zmierzają do połączenia obu tendencyj: pozytywistyczno-empirycznej i racjonalistyczno-apriorycznej w jednym systemacie poznawczym. Tą drogą idą twórcy *metody historycznej* (Rickert, Windelband i in.), którzy wprowadzają dynamizm i subiektywizm krytyczny do tak typowej nauki o *faktach,* jaką jest historia, i zaczynają rozważać wszelkie wytwory myśli ludzkiej z punktu widzenia onto-genetycznej względności czasu i miejsca. Tak samo poczynają sobie odkrywcy nowoczesnej metody aksjomatycznej, czyli logiki formalnej (Boole, Peano, Freege i następcy), a jeszcze lepiej: *metody logicznej,* którzy wprowadzają obiektywizm dogmatyczny do transcendentalnej zasady „Spontaneität der Begriffe" (wynikalności samorzutnej pojęć z samych siebie), nacechowanej subiektywizmem krytycznym. W ten sposób metoda historyczna odnawia niejako krytycyzm teoriopoznawczy, stosując go do historii i nauk humanistycznych, zaś metoda logiczna dokonuje jakiejś restauratio magna scholastycznego dogmatyzmu. Pierwsza przy tym zaczyna wywierać wpływ potężny na traktowanie zagadnień *filozofii* i systemów filozoficznych, rozbijając ich sztywność i relatywizując pojęcie ich prawdziwości obiektywnej, druga pragnie stać się prawodawczynią *nauk,* formalizując je przy pomocy swych narzędzi poznawczych i nadając im postać sztywnych systemów dedukcyjnych.

Jednocześnie z nimi rodzi się nowoczesna metoda matema-

---

[7]) Exemplum: dialektyka Hegla (zapoczątkowana przez Fichtego), pobudowana z trójek: tezy, antytezy i syntezy, odpowiadających zasadom logicznym tożsamości, sprzeczności i racji bytu.

tyczna, której przedstawiciele, stwierdziwszy skuteczność jej i płodność we wszystkich dziedzinach, gdzie wchodzą w grę stosunki ilościowe między rzeczami i zjawiskami, zdążają do *matematyzacji* wiedzy. Ta ostatnia metoda ma bez wątpienia największą tężyznę poznawczą, gdyż wiąże w sobie najharmonijniej elementy aprioryzmu i doświadczenia, dzięki temu, że konstruować może swe pojęcia czyste w intuicjach zmysłowych czasu i przestrzeni[8]). Metoda matematyczna jest dopiero u wstępu swych możliwości. Przewiduję w niedalekiej przyszłości olbrzymi jej rozwój. Zacznie się on od chwili, gdy systemy matematyczne zdołają sformalizować całokształt tej gigantycznie rozbudowanej dyscypliny i gdy przyjdzie czas na krytykę filozoficzną jej podstaw[9]). Przydatność metody matematycznej dla filozofii jest też większa niż przydatność metody logiczno-aksjomatycznej. Nie znaczy to, by można konstruować filozofię przy pomocy matematyki, jak to mylnie „imputowano" nieraz Wrońskiemu; odwrotnie, to filozofia, będąc w posiadaniu metody absolutnie adekwatnej, konstruuje a priori matematykę i logikę. Jednakowoż matematyka, dzięki swej specyficznej oglądowości, wytworzyć może schematy (odwzory symboliczne) prawd transcendentnych najwyższych rzędów, nie wyłączając intuicji absolutu, wieczyście przez filozofię poszukiwanej.

Wszystkie powyższe metody złożone odznaczają się tym, że implikują już obydwa elementy metody adekwatnej: sądy poznawcze, jako zdania o rzeczach oraz sądy poznawcze jako twierdzenia, zdania uzasadnione; jednakże implikują je w *relacji zewnętrznej*. Wiemy zaś, że ideał metody adekwatnej postuluje całkowitą identyfikację tych dwu kategoryj sądów. A zatem metody te nie wystarczają jako narzędzia weryfikacji absolutnej. Wykażę to naocznie w ustępach, poświęconych krytyce szczegółowej tych metod, a w szczególności podstaw logiki formalnej i semantyki racjonalnej

---

[8]) Zaznaczyłem w dyskusji z prof. Zawirskim, że — być może — matematyka więcej dała logice symbolicznej, niż logika matematyce. Podkreślę to w ustępie o teorii klas i teorii relacyj, jako o tych częściach składowych logiki, których idea ma swe źródło w matematyce.

[9]) Krytykę taką i konstrukcję a priori przeprowadza filozofia matematyki Wrońskiego, który wiąże wszystkie jej funkcje jednym wzorem t. zw. „prawem najwyższym".

(logo-semantyki). Obecnie poprzestaję na tym ogólnikowym stwierdzeniu, przechodząc do następnych etapów rozumowania.

W pierwszej części rozdziału o metodzie podałem definicję metody jako takiej i pokazałem, że definicja metody adekwatnej wynika z niej bezpośrednio, z koniecznością logiczną. W części drugiej odtworzyłem rzeczywisty rozwój metod i jego kolejność dialektyczną, wyznaczając, w jakim stadium znajduje się ten proces w chwili obecnej i unaoczniając brak końcowego etapu tego rozwoju, jakim powinno być wytworzenie powszechnego kanonu logo- i ontogenetycznego dla filozofii i nauk.

Zdawało by się, że to podwójne uzasadnienie jest już wystarczające, by usunąć wszelkie wątpienie o możliwości i walorze poznawczym takiego kanonu. Ale jest jeszcze luka w tym dowodzeniu. Pojęcie metody wiąże się bowiem ściśle z pojęciem prawdy (i prawdziwości) jako wspólnym obydwu moim określeniom metody: definicyjnemu („sposób dochodzenia prawdy“) i historycznemu („geneza postępowa prawdy“). Wypada tedy wyjaśnić dokładnie, w jakim znaczeniu my, wrońskiści, używamy *pojęcia prawdy*. Jeżeli bowiem na zjeździe krakowskim powstawały parokrotnie spory i nieporozumienia na tym tle, jeżeli definicja prawdy logistów różni się od definicji prawdy wrońskistów, to może cały mój wywód jest bezprzedmiotowy, bo mówiąc o metodzie i konstruując jej orzeczniki definicyjne, idziemy, wyrażając się popularnie, „jeden do Sasa a drugi do lasa“.

POJĘCIE PRAWDY

Krytyka definicji klasycznej

Prof. Zawirski, polemizując ze mną na zjeździe, powiedział m. in. tak.: „Co się tyczy kryterium prawdziwości zdań metafizycznych, to nie może ono być odmienne od kryterium prawdziwości w naukach szczegółowych. Teoria poznania nie może wymyślać dowolnie kryterium prawdziwości bez popadnięcia w błędne koło“. („Ks. Pam.“, s. 352).

Stanowisko słuszne. Ogólne kryterium prawdziwości musi być *to samo* w filozofii i w naukach; jedynie formy jego (narzędzia weryfikacji) mogą być inne. Jest to zresztą woda na nasz młyn.

Zgadzam się również, że nie można wymyślać kryterium prawdziwości *dowolnie*. Jeżeli się formułuje takie kryterium, to musi ono być w pełni uzasadnione, czyli zgodne z rozumem. Ale właśnie dlatego, że próbą samegoż kryterium prawdziwości jest *zgodność z rozumem*, nasza definicja prawdy, w ujęciu epistemologicznym, brzmi:

„Prawda, jest to zgodność rozumu z samym sobą".

Trzeba odróżnić pojęcie prawdy od kryterium prawdziwości. Pierwsze dotyczy treści, drugie formy. Pierwsze jest przedmiotem *teorii prawdy*, drugie przedmiotem *teorii weryfikacji*. Otóż definicja nasza określa ideę prawdy, jako najogólniejszego kryterium prawdziwości.

Inną będzie nasza definicja prawdy, jako „rzeczy samej w sobie", tj. w ujęciu ontologicznym. Brzmi ona:

„Prawda jest to rzeczywistość wiedzy".

Nie idzie tu o zgodność rozumu z rzeczywistością, czyli o relację zewnętrzną tych dwu pojęć: „rozumu" i „rzeczywistości", lecz o rzeczywistość wewnętrzną samegoż rozumu, w absolutnej abstrakcji od tego, co nazywamy „światem rzeczy". Świat rzeczy, jako przedmiotów wiedzy, nie jest tu w ogóle brany pod uwagę, nie istnieje, nie ma go w definicji. Jest tylko prawda, sama z sobą, jako warunek *możliwości* rzeczy, bez względu na to, czy te rzeczy *faktycznie istnieją.*

Definicja pierwsza jest definicją *formalną prawdy*, definicja druga jest definicją *essencjalną*. Nie ma w nich ani szczypty dowolności czy sztuczności. Są takie, jakie być powinny. Jeżeli prof. Zawirskiemu chodzi o kryterium prawdziwości zdań, musi wybrać pierwszą z nich; pozostanie wówczas w dziedzinie teorii poznania. Może też wybrać drugą, porzucając punkt widzenia epistemologiczny i wkraczając na teren ontologii. Żadną miarą natomiast nie powinien on mieszać tych dwu dziedzin ze sobą.

A jednak tak właśnie postępuje on i wszyscy jego przyjaciele, kombatanci logistyki i semantyki. Trzymają się oni bowiem starej definicji klasycznej a raczej dogmatycznej, która brzmi:

„Prawda jest to zgodność rozumu z rzeczywistością".

Proszę mnie źle nie rozumieć. Ja nie twierdzę bynajmniej, że ta definicja jest *fałszywa;* przeciwnie wykażę poniżej, że ta definicja znajdzie swe uzasadnienie ze stanowiska wrońskizmu, jako

definicja „prawdy absolutnej" (gdy ją doprowadzimy za pomocą pewnych przekształceń do postaci właściwej). Twierdzę tylko, że w obecnym stanie rzeczy *nie da się uzasadnić* i jest całkowicie *nieprzydatna* pod względem technicznym. Brak jej uzasadnienia w tej samej mierze, jak bezzasadnym było pojęcie przyczynowości z punktu widzenia krytyki doświadczenia przeprowadzonej przez Hume'a. A nieprzydatność jej wystąpi na jaw w całej pełni, gdy sobie uprzytomnimy, że *to rzekome kryterium prawdziwości samo nie wytrzymuje krytyki rozumu.*

Zanim przeprowadzę dowód tej tezy, formułuję następujące twierdzenie presumpcyjne:

„Definicja „prawda jest to zgodność rozumu z rzeczywistością" jest nieuzasadniona i nieprzydatna dlatego, bo nie posiadamy ani adekwatnej definicji rozumu, ani adekwatnej definicji rzeczywistości".

Zapytuję: cóż możemy wiedzieć w obecnym stanie nauki o istocie rzeczywistości? Czy da się dziś przesądzić bezwzględnie słuszność stanowiska naiwnego realizmu lub stanowiska solipsyzmu? Czy rozstrzygnięty został spór metafizyczny realizmu i idealizmu? Czy rozum może powiedzieć: to a to zdanie o rzeczach jest absolutnie prawdziwe?

Zapytuję też: czy możemy określić definitywnie, czym jest rozum sam w sobie? Czy stwierdzono w formie kategorycznej i nie budzącej wątpliwości, czym jest myśl: funkcją materii czy duchem? Czy rozwiązana została antynomia idej skończoności i nieskończoności w naszym rozumie? Czy wolno wnioskować z samej wynikalności apriorycznej zdań uzasadnionych o takiej czy innej strukturze rzeczywistości?

Reasumując: możemy dziś jeszcze powiedzieć co najwyżej: *niektóre* nasze sądy uzasadnione (prawdy logiczne) są zgodne z *niektórymi* naszymi zdaniami o rzeczach. Inaczej mówiąc: dotychczasowe wyniki doświadczenia potwierdzają niektóre tezy metalogiczne. Nic więcej. Jest to owa sprowadzalność pewnych pojęć wyższego rzędu do danych empirycznych, o której mówił prof. Zawirski, odpowiadając na moje zastrzeżenia. Sam on jednak podkreślił niesprowadzalność takich pojęć, jak czas, przestrzeń, determinizm, celowość itp.

Definicja klasyczna ma więc wszelkie cechy przesądu dogma-

tycznego: mały kwantyfikator zamienia bezprawnie na wielki, z *niektórych* danych wnioskuje o *wszelkich* rzeczach, kontyngentność doświadczenia przemycić chce pod maską konieczności logicznej. W budowie definicji użyto w sposób niedozwolony sądów indukcyjnych do pobudowy pojęcia, które ma służyć za zasadę wszelkich aksjomów, za podstawę całej teorii dedukcji i wszystkich systemów dedukcyjnych.

Demaskuję niniejszym ten trick dogmatyczny.

Teoria prawdy i narzędzia weryfikacji

Filozofia szkolna rozróżnia szereg pojęć prawdy. Podaję je w porządku progresywnym (od najniższego do najwyższego), przy czym po znaku równania stawiam odpowiadające każdemu z tych pojęć kryterium prawdziwości.

Empiryczne pojęcie prawdy = prawdziwe to co zgodne ze świadectwem zmysłów.

Teologiczne pojęcie prawdy = prawdziwe to co objawione przez autorytet najwyższy.

Pragmatyczne pojęcie prawdy = prawdziwe to co użyteczne.

Klasyczne pojęcie prawdy = prawdziwe to co zgodne z rzeczywistością (adequatio rei et intellectus).

Transcendentalne pojęcie prawdy = prawdziwe to co zgodne z rozumem.

Logiczne pojęcie prawdy = prawdziwe to co wynika ze wszystkiego innego.

Semantyczne pojęcie prawdy = prawdziwe to co jest wypowiedzią myśli prawdziwej (lub myślącego prawdziwie).

Sądzę, że wymieniłem tu wszystkie będące w obiegu pojęcia prawdy co do *treści*. Przyglądając się im, odrzucam trzy wstępne pojęcia, jako niefilozoficzne, i przechodzę do pozostałych. Otóż klasyczne pojęcie prawdy pokrywa się z pojęciem dogmatycznym, które zanalizowałem przed chwilą. Transcendentalne pojęcie prawdy na pozór pokrywa się z definicją używaną przez wrońskistów: prawda jest to zgodność rozumu z samym sobą. Tak jednak nie jest, gdyż co innego „zgodność *czegoś* z rozumem“, a co innego „zgodność rozumu z samym sobą“. Aby stwierdzić czy coś jest zgodne z rozumem, musimy wprzód wiedzieć przynajmniej, czym jest rozum w swej istocie transcendentnej; podobnie jak dla wartości definicji

klasycznej musielibyśmy wiedzieć, czym jest rozum i czym jest rzeczywistość. Natomiast „zgodność z samym sobą“ może nasz rozum stwierdzać w każdym wypadku, na podstawie samej oczywistości i konieczności przysługującej czystym aktom wiedzy, nawet wtedy, gdy wiedza ta nie zna swoich własnych podstaw. A więc pojęcie transcendentalne prawdy jest prawdziwe ale *niepełne*, tak jak pojęcie klasyczne jest prawdziwe, ale nieuzasadnione (pozorny paradoks!) i nieprzydatne.

Logicznym i semantycznym pojęciem prawdy zajmę się poniżej w rozdziale, poświęconym krytyce podstaw tych dyscyplin. Wrońskistycznych definicyj prawdy nie ma wcale w powyższym rejestrze, więc je na razie pomijam. Powrócę do nich w dalszym ciągu niniejszego studium.

Przytoczę teraz z kolei przyjęte w naukach formalnych określenia prawdy *co do formy*. Mają one postać odwrotnych równoważności definicyj poprzednich. Gdy tam po lewej stronie mieliśmy zawsze *nazwę* danego pojęcia prawdy, czyli zdania orzekającego o prawdzie, a po prawej zdanie o pojęciu prawdziwości, to tu po lewej stronie mamy zawsze nazwę (treść) danego pojęcia prawdziwości a po prawej zdanie o pojęciu prawdy, będące formą kryterium prawdziwości.

Relatywne pojęcie prawdziwości = to samo co do treści może być prawdą dla jednego a nieprawdą dla drugiego [10]).

Absolutne pojęcie prawdziwości = to co jest prawdą dla kogoś jednego musi być prawdą dla wszystkich innych.

Realne ujęcie prawdziwości = Sąd: coś jest lub nie jest prawdą (S jest lub nie jest P), mający postać zdania uzasadnionego.

Werbalne ujęcie prawdziwości = Zdanie, że „coś jest lub nie jest prawdą“ jest prawdziwe.

Jak widzimy relatywne pojęcie prawdziwości odpowiada sensowi klasycznej definicji prawdy, sprowadzonej do właściwego zakresu tj. wypowiedzianej z małym kwantyfikatorem.

„Dla niektórych X prawdą jest, że . . .“

---

[10]) Jak wiadomo krytyka semantyczna likwiduje ten spór w taki sposób: Relatywiści mają rację wtedy i tylko wtedy, gdy ta sama myśl pomyślana została lub wypowiedziana przez każdego w innym znaczeniu.

Absolutne pojęcie prawdziwości odpowiada tutaj definicji transcendentalnej prawdy, do której może mieć zastosowanie wielki kwantyfikator:

„Dla każdego X prawdą jest, że ...“

Realne ujęcie prawdziwości odpowiada logicznemu pojęciu prawdy i wprowadza pojęcie *wynikania*. Można je sformułować tak: Prawdą jest treść sądu uzasadnionego, czyli zdanie wynikające z wszelkich przesłanek. Werbalne ujęcie prawdziwości odpowiada semantycznemu pojęciu prawdy i wprowadza pojęcie *znaczenia*. Formułuję je w ten sposób: Prawdą jest forma zdania sensownego, czyli sąd wypowiedziany w jedynym przysługującym mu znaczeniu.

Spełnieniem tych czterech elementów kryteriologicznych zdają się być znane potocznie kryteria prawdy, należące do innej kategorii pojęciowej, a mianowicie:

1) kryterium *sytuacyjne* = stosunek podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego;

2) kryterium *genetyczne* = pochodzenie danego twierdzenia [11]), nadające mu charakter warunkowy lub niewarunkowy;

3) kryterium *strukturalne* = wynikalność ze zdań, o których wiemy, że są prawdziwe;

4) kryterium *intuicyjne* = oczywistość umysłowa lub zmysłowa.

Łatwo dociec, że kryterium sytuacyjne odpowiada tutaj podstawie dogmatycznej i relatywnemu pojęciu prawdziwości, kryterium genetyczne podstawie transcendentalnej i absolutnemu pojęciu prawdziwości, kryterium strukturalne podstawie logicznej i realnemu pojęciu prawdziwości, zaś kryterium intuicyjne podstawie semantycznej i werbalnemu pojęciu prawdziwości.

Analiza refleksji poznawczej

Uporządkowawszy tak elementy teorii prawdy i kryteria weryfikacji, przechodzę do powiązania wyników tej pracy z zagadnieniem metody. Podjąłem bowiem po to krytykę pojęcia prawdy,

[11]) Prof. Kotarbiński w swej książce „Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk“ niesłusznie określa kryterium genetyczne jako kryterium autorytetu teologicznego (wiara w Boga), gdyż idzie tu o typowe dla transcendentalistów przeświadczenie o pochodzeniu prawd od pojęcia absolutu.

by stwierdzić: 1) w jakim znaczeniu posługują się nim logiści a w jakim wrońskiści, i które z tych znaczeń jest właściwe, 2) czy i o ile ta krytyka pojęcia prawdy uzasadnia możliwość *i konieczność,* a nawet *faktyczność* (znów pozorny paradoks!) metody absolutnie adekwatnej.

Aby znaleźć to powiązanie muszę jeszcze rozważyć zagadnienie sądów poznawczych i stopnia ich pewności. Sąd jest wytworem refleksji poznawczej i ma zawsze postać zdania orzekającego o prawdzie. Ale refleksja poznawcza byłaby bezsilna, gdyby nie wprowadzała do swych konstrukcyj: a) *zasad* czyli *pojęć czystych,* wytworów rozumu oraz b) *percepcyj,* czyli *pojęć o rzeczach,* wytworów rozsądku. Dopiero przez związanie tych dwu heterogenicznych czynników: ontologicznego „a priori“ i metafizycznego „a posteriori“, refleksja produkuje i konstruuje układy pojęć, mające walor w stosunku do prawdy. Bez tego powiązania bytu i wiedzy, czyli elementów *pierwotnych* rzeczywistości (jakby powiedział wrońskista) sądy nie byłyby ani prawdziwe ani nieprawdziwe. Swój charakter semantyczny sensowności i swój charakter logiczny wynikalności otrzymują sądy jedynie dzięki temu zabiegowi konstrukcyjnemu [12]).

Idziemy dalej. Sąd prawidłowo zbudowany jest *tezą* z punktu widzenia logicznego (jako wynik rozumowania) i *zdaniem* z punktu widzenia semantycznego (jako układ sensowny wyrazów). Powiedziałem już, że system sądów stanowi wówczas korelat prawdy bezwzględnej, gdy każde jego zdanie jest tezą. Aby to sprawdzić, trzeba zastosować do systematu sądów kryterium strukturalności oraz kryterium intuicyjności. Tu mamy klucz całej techniki weryfikacji, czyli konstruowania narzędzi poznania, które adepci nauk formalnych zwą „systemami znakowymi“ lub „językami sztucznymi“, co ostatecznie na jedno wychodzi.

Refleksja poznawcza ma tylko dwa naturalne sposoby rozszerzania zakresu i pogłębiania treści poznań, tzn. przechodzenia od zdań o rzeczach do sądów uzasadnionych (i wzajemnie): 1) sąd

---

[12]) Znany trójpodział sądów wrońskista interpretuje tak: 1) sądy kategoryczne (S jest lub nie jest P) stanowią *element-byt* w systemie sądów, 2) sądy warunkowe (jeżeli A jest B, to S jest P) stanowią tam *element-wiedzę,* 3) sądy rozjemcze (S jest albo p_1 albo p_2 albo p_3) stanowią tzw. *element neutralny* albo podstawowy.

indukcyjny, 2) sąd porównawczy. Tzw. wynikanie „po prostu" (czy to bezpośrednie czy pośrednie czy neutralne [13]) nie wykracza poza sferę pojęć oderwanych, a poczucie sensowności, dorzeczności lub niedorzeczności znaczeniowej pozostaje w sferze intuicyjności, czy to umysłowej czy zmysłowej. Obydwa tedy są izolowane, jakkolwiek wyznaczają się wzajemnie *od zewnątrz,* jak to słusznie zauważyli prof. Tarski i prof. Ajdukiewicz.

Otóż obydwa te rodzaje sądów mają charakter *funkcyj,* czyli zależności jednostkowej zdań od zdań. Sąd indukcyjny jest to *teza pełniąca funkcję zdania.* Albowiem indukcja buduje z szeregu tez prawdziwych o faktach zdanie presumpcyjne o prawie, uzasadniającym te fakty, opierając się przy tym jedynie na poczuciu oczywistości intuicyjnej. Sąd porównawczy znowuż jest to *zdanie pełniące funkcję tezy.* Analogia bowiem dobiera do siebie wzajemnie zdania (intuicje) dotyczące różnych dziedzin rzeczywistości i wnioskuje presumpcyjnie o istnieniu tezy, która je uzasadnia i nadaje im charakter wynikalności apriorycznej. A więc wnioskowanie przez analogię opiera się na pojęciu strukturalności, właściwej myśli czystej, a przypisywanej tu również i bytowi [14]).

Innego typu powiązania stanowią *definicje i klasyfikacje* [15]). Pierwsze wprowadzają logiczny trójpodział pojęć (rodzajowe, gatunkowe i indywidualne) do percepcyj, jako orzeczeń bytu, określając każde pojęcie o przedmiocie przez jego „genus proximum" i „differentia specifica"; drugie wprowadzają genetyczną intuicję bytu do świata pojęć, mnożąc je i rozczłonkowując przez podziały dychotomiczne i politomiczne. Wreszcie teoria *dowodu* wykrywa w nim cechę równoważności obustronnej percepcyj i zasad, czyli przekładalność zdań na tezy i tez na zdania. Już sama struktura dowodu wskazuje na ten charakter teleologiczności, polega ona

---

[13]) Przez wynikanie neutralne rozumiem wnioskowanie hipotetyczne i rozjemcze.

[14]) Wynikanie „po prostu" stanowi w systemacie refleksji poznawczej *element-powszechny wiedzę,* a zdania „same w sobie" („Sätze an sich" u Bolzana) *element-powszechny byt.* Indukcja to *el.-przejściowa wiedza,* zaś analogia to *el.-przejściowy byt.*

[15]) Definicja stanowi w systemie refleksji poznawczej *wpływ wiedzy do bytu,* klasyfikacja logiczna *wpływ bytu do wiedzy,* zaś dowód tzw. *zbieg celowy,* czyli *wpływ wzajemny* bytu i wiedzy. *Tożsamość końcowa* to metoda.

bowiem na regresji od następstw do racyj i progresji od racyj do następstw.

Oto są wszystkie elementy i tryby złożone refleksji poznawczej. Widzimy z tej analizy krytycznej teorii sądu, że z trybów wnioskowania najmniejszą wartość dla pobudowy doskonałego narzędzia weryfikacji ma sam mechanizm aprioryczny wynikania czyli *dedukcja*, jakkolwiek jest ona kapitalną pomocą przy formalizacji nauk (stwierdzenie to ma ogromną doniosłość dla krytyki podstaw logiki formalnej). Prawdziwym rozszerzeniem naszych poznań mogą być tylko: sąd indukcyjny i porównawczy, oraz *dowodzenie* [16]), jako sztuka uzasadniania i wyjaśniania rzeczywistości z pojęć i intuicyj jednocześnie. Tu klucz powodzeń metody matematycznej, która konstruując swe pojęcia czyste w intuicjach czasu i przestrzeni, może niejako okazywać prawdę (ars demonstrandi).

Pewność i prawdopodobieństwo

Z wymienionych elementów myśl poznawcza buduje szczytowe swoje konstrukcje: metody, jako sposoby adekwatnego, wewnętrznego utożsamiania zdań i tez. Każda metoda zawierać winna wszystkie tryby i formy rozumowania; o wyższości jednej metody nad drugą decyduje wynalezienie doskonalszej ich relacji. W tym celu postępowanie metodologiczne przechodzi stopniowo do coraz to prostszych i ogólniejszych systemów znakowych, stanowiących narzędzia weryfikacji. Mają one stworzyć, że tak powiem: „język prawdy", jako sposób wyznaczania „czym prawda różni się od nieprawdy" [17]). W logistyce służą do tego wyznaczania przede wszystkim pojęcia pozycji i negacji, w semantyce pojęcia dorzeczności i niedorzeczności.

To obliczanie i wyznaczanie prawdy wiąże się z pojęciem prawdopodobieństwa oraz stopnia pewności. W matematyce prawdopodobieństwo da się *obliczać*, stąd złudzenie logistów, że i w naukach formalnych może istnieć jakaś logica probabilium. Wroński odrzuca stanowczo to mniemanie. Wszystko, co się nazywa w logi-

---

[16]) Unaocznia to ważność tzw. „dyrektyw dowodzenia" w sztucznych systemach znakowych.

[17]) Określenie Cz. J. Kozłowskiego.

styce „rachunkiem zdań", „rachunkiem klas", „rachunkiem kwantyfikatorów", „rachunkiem relatywów", czerpie swą moc z matematyki, z naoczności algorytmicznej i geometrycznej. Jest to całkiem jasne dla każdego, kto zrozumiał naturę *aksjomatu* i istotę pojęcia *pewności*.

„Aksjomat to obce ciało w wiedzy". Świetne to wyrażenie Cz. J. Kozłowskiego oznacza, że istotę aksjomatu określa *stosunek wiedzy do czegoś co nią nie jest*. Wiedza jest pewna tylko siebie samej, niczego więcej. Pewność tedy nie da się stwierdzać od zewnątrz (obliczać). Ona ma charakter oczywistości ontologicznej, tj. pełnej przezroczystości wiedzy dla samej siebie. Pewność albo jest albo jej nie ma. Absolutne kryterium metodologiczne pewności ustanowić może tylko metoda adekwatna, gdyż abstrahuje ona całkiem od istnienia przedmiotowego świata i wyprowadza wszelką rzeczywistość z samego aktu twórczego wiedzy. Dopóki nie istnieje taka metoda, filozofia nie konstruuje prawdy, lecz tylko prawdopodobieństwo. Prawdopodobieństwo filozoficzne może mieć w tym okresie przygotowawczym tylko charakter *intuicyjny*. Logo-matematyczny rachunek prawdopodobieństwa wyznaczać może tylko stosunki między wiedzą a rzeczami, lecz nigdy istotę i strukturę wewnętrzną wiedzy, jako „rzecz samą w sobie". A tymczasem właśnie ta „wiedza o wiedzy" jest filozofią sensu stricto. *A więc nauki formalne, a nawet matematyka, nie mogą dać filozofii nic więcej, jak tylko schematy prawd przez nią samą odkrytych.*

Jakże się więc przedstawia problemat arcylogiki, opracowany z takim polotem i taką precyzją przez prof. Bornsteina w jego trzytomowym dziele pt. „Architektonika świata"? Prof. Bornstein idzie dalej niż „szkoła warszawska" w swych ambicjach konstrukcyjnych. Okazało się to w dyskusjach kongresowych, gdzie logiści oświadczyli mu wręcz, że takie zastosowania ontologiczne logiki nie są im znane. Zamierzył on śmiałą budowę logiki, jako uniwersalnej architektoniki jakości. Ma ona stanowić absolutne kryterium prawdy. W tym celu posługuje się prof. Bornstein korelatami geometrycznymi czystych pojęć, konstruując kapitalnie pomyślaną *przestrzeń logiczną*, z której stosunków i przekształceń otrzymuje on wszelkie aksjomy i twierdzenia logiki symbolicznej, a zarazem idealny „język sztuczny", na który może on przekładać języki wszystkich nauk szczegółowych.

Postulat tej „arcylogiki" prof. Bornsteina wygląda tak: Wychodząc z każdego punktu rzeczywistości logika architektoniczna winna odbudować łańcuch związków przyczynowych (logizm więzi materialnej świata) aż do pierwszych zasad czyli elementów rzeczywistości, oraz wykryć i wyznaczyć współzależność wszystkich struktur jakości.

Przyznać trzeba, że pomysł tej arcylogiki przypomina żywo z jednej strony ideę scientia universalis Leibniza, z drugiej koncepcję Wrońskiego absolutnej metody genetycznej. Prof. Bornstein stwierdza nawet wyraźnie w swym dziele pokrewieństwo swojej konstrukcji „przestrzeni logicznej" i struktury Prawa Stworzenia Wrońskiego. Mimo to jednak koncepcja jego: 1) nie jest konstrukcją czysto dedukcyjną, posługuje się bowiem, przynajmniej w założeniach systemu, wnioskowaniem z zasady analogii [18]) a logika czerpie w niej swą moc poznawczą z innych dyscyplin (ars demonstrandi z matematyki, ars inveniendi z metafizyki), 2) systemat jego nie spełnia ideału metody adekwatnej, gdyż wychodzi nie z twórczej samorzutności wiedzy, lecz z kompleksu aksjomatów, ujętych w mechanizm znakowy. Zawiera się on cały w obrębie *logizmu,* jako podstawy świata rzeczy, a zapoznaje hiperlogizm, dynamizm wiedzy *poza rzeczami i przed rzeczami,* przez który wytwarza się ona i zakłada sama, co jest właśnie istotą i charakterem *ontologicznym* absolutu.

W tym braku współczynnika hiperlogizmu (Wroński zwie współczynnik ten „Słowem", a Brzozowski aktem α, ingerującym twórczo w proces przejścia od N do N_1, albo — w języku prof. Bornsteina — od 0 do 1) upatruję nieadekwatność struktury jego z Prawem Stworzenia, która wydaje się dziwną jemu samemu i skłania go do przypuszczenia, że Wroński się pomylił.

Konkluduję: Głęboki systemat prof. Bornsteina jest pięknym narzędziem weryfikacji formy *świata.* Weryfikacja logogeometryczna, jako sformalizowana zasada sprzeczności, daje mu kryterium prawdy i fałszu we wszystkich twierdzeniach o rzeczach, weryfikacja logo-algorytmiczna, jako sformalizowana zasada identyczności, pozwala mu stwierdzić jedność świata i analogiczność je-

---

[18]) Nawiasem mówiąc, prof. Bornstein próbuje przeprowadzić dowód, że indukcja i analogia jest wyposażona w równą oczywistość i konieczność logiczną co i dedukcja.

go przekrojów strukturalnych. Jest to bardzo wiele, ale to nie jest wszystko. Systemat ten jest tylko częścią składową kompleksu nauk formalnych. Nie sięga więc do treści i formy *prawdy,* jako rzeczywistości wiedzy.

Ideał pewności niewarunkowej

Przytaczając różne pojęcia prawdy, pominęliśmy definicje wrońskizmu, podane na początku tego rozdziału. Powróćmy teraz do nich. Pierwsza ma charakter epistemologiczny i służyć ma jako najogólniejsze kryterium weryfikacji. Brzmi ona:

„Prawda jest to zgodność rozumu z samym sobą".

Druga ma charakter ontologiczny i brzmi tak:

„Prawda jest to rzeczywistość wiedzy".

Otóż definicja epistemologiczna ma za cel określenie wewnętrznej *formy prawdy.* Forma to zawsze *określenie przez coś innego;* a więc formą prawdy będzie określenie jej przez samorzutną generację wszystkich jej znaczeń i implikacyj. Obiektywizacją absolutnego systemu sensów i implikacyj jest świat. A więc formą prawdy będzie wyznaczenie treści i formy świata w relacji do wiedzy.

Definicja ontologiczna ma za cel określenie wewnętrznej *treści prawdy.* Treść to zawsze *określenie przez samego siebie.* Jest to równoznaczne z nadaniem sobie rzeczywistości własnej, niezależnej od wszystkiego innego. Ta absolutna subiektywność jest zatem w pełni niewarunkowa. Rzeczywistość to nie korelat zewnętrzny podmiotu transcendentalnego, lecz jego substancja własna. W pomieszaniu tych dwu znaczeń tkwi błąd transcendentalistów niemieckich ub. wieku, który dał prof. Ajdukiewiczowi asumpt do krytyki podstaw idealizmu transcendentalnego w jego ciekawym referacie.

Treść prawdy to stworzenie przez rozum swej własnej rzeczywistości, forma prawdy to wytworzenie samorzutne przez rozum świata zjawiskowego, jako adekwatnego korelatu, czyli absolutnego systematu sensów i implikacyj. A więc sprowadzając do jedności definicje nasze treści i formy prawdy, otrzymamy trzecią, jeszcze ogólniejszą definicję:

„Prawda jest to rozum określający sam siebie przez korelat samego siebie".

Wroński formułuje tę definicję w takiej postaci:

„Prawda jest to określenie rzeczywistości przez samorzutność rozumu absolutnego".

Tak pomyślany rozum jest: 1) warunkiem czystych możliwości ontologicznych i 2) warunkiem metafizycznym istnienia rzeczy. Idee ontologii i metafizyki, obejmujące cały zakres filozofii w pojęciu współczesnym [19]), zostały tu ujęte w jednym zdaniu, które jest zarazem tezą.

Z tej tezy można wyprowadzić bez trudu rację, która brzmi:

„Prawda jest swoim własnym warunkiem ontologicznym i metafizycznym".

Mamy tu proste wyznaczenie samej istoty niewarunkowości, jako przeciwieństwa wszystkiego, co warunkowe. Wroński podobnie rozszerza swą definicję prawdy, dodając do niej jej rację, przez co powstaje zdanie następujące:

„Prawda jest to określenie rzeczywistości przez samorzutność rozumu absolutnego, na podstawie warunków tej samorzutności'...

Warunki ontologiczne i metafizyczne samorzutności rozumu są istotnie podstawą (racją) jego istnienia w funkcji rzeczywistości i w funkcji świata.

Cała implikacja jest zarazem definicją kanonu powszechnego dla autotezji (samozałożenia się) świata i autogenii (samowytworzenia się) rzeczywistości. A więc Wroński miał prawo uzupełnić tak swą definicję:

„Prawda jest to określenie rzeczywistości przez samorzutność rozumu absolutnego, na podstawie warunków tej samorzutności, ustalonych przez niezmienne prawo stworzenia".

Tak sformułowane pojęcie prawdy mieści w sobie ideał *pewności niewarunkowej* [20]). Powiadam: „ideał", gdyż wiem z góry, że przeciwnicy nasi z obozu logistycznego nie przyjmą od razu tej definicji, widząc w niej jakąś „hipostazę rozumu" (termin to dziś

---

19) V. referat prof. Ingardena „Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych"?

20) Pewność wyznacza się przez możliwość (problematyczność), istotność (asertoryczność), konieczność (apodyktyczność). Formą prawdy jest więc niejako konieczność możliwości ontologicznej i istotności metafizycznej świata. Słusznie więc nazwał Wroński systemat wszystkich układów architektonicznych rzeczywistości „Apodyktyką".

modny i często używany). Postaram się tedy wykazać w następnym rozdziale, że: 1) dyscypliny formalne mają same u podstaw swych ten ideał jako postulat, a więc nie mogą go odrzucić bez zaprzeczenia siebie, 2) metoda aksjomatyczna, jaką posługują się te dyscypliny, nie spełnia tego postulatu, jest bowiem par excellence *warunkowa,* wobec czego muszą one zrezygnować ze swych nadmiernych uroszczeń i oddać berło filozofii, której metoda adekwatna jest jedynym źródłem pewności bezwzględnej.

KRYTYKA NAUK FORMALNYCH

Logistyka i semantyka

Jako punkt wyjścia proponuję następujące definicje:

1. Przedmiotem logiki formalnej jest *forma prawdy,* weryfikacja, czyli *wyłączenie błędu.*

2. Przedmiotem semantyki logicznej jest *treść prawdy,* sensyfikacja, czyli *zgodność pojęć.*

Z charakteru tych definicyj widzimy od razu współodpowiedniość tych dwu dyscyplin. Narodziły się też one niemal jednocześnie, gdyż jedna postulowała drugą.

Pierwszy rzut oka na strukturę i sens tych definicyj przekonuje nas też, że przedstawiciele nauk formalnych całkiem bezzasadnie obstają przy definicji klasycznej prawdy, gdyż praktyka ich dyscyplin bliższa jest pojęciu prawdy, używanemu przez wrońskistów: „prawda jest to zgodność rozumu z samym sobą". Logika formalna i semantyka logiczna bada gotowe wyniki myśli poznawczej, zespoły twierdzeń nauki i filozofii, np. zespół zdań systematu filozoficznego, czy jest on zbudowany — co do formy i treści — *zgodnie z rozumem,* tj. z regułami i normami prawdziwości i sensowności. Oczywiście, posługują się one w tej czynności weryfikacyjnej swymi własnymi pojęciami i kryteriami. Ale i te ich własne sprawdziany różnią się zasadniczo od pojęcia tradycyjnego. Jeśli bowiem definiuję: „prawdziwe to, co jest wypowiedzią myśli prawdziwej", to mam na myśli zdanie sensowne sformułowane zgodnie z regułami logicznymi wynikania. Jeśli zaś powiadam: „prawdziwe to, co jest implikacją wszystkiego innego", to mam na myśli sąd uzasadniony wytworzony zgodnie z normami seman-

tycznymi sensowności, czyli zgodności z językiem, jako całkowitym systemem znaczeń. Pierwsza z tych wypowiedzi odpowiada, jak już wiemy, semantycznemu pojęciu prawdy, druga logistycznemu pojęciu prawdy. Nie ma w tych wypowiedziach ani śladu odniesienia do jakiejś „zgodności z rzeczywistością", która implikuje przecież pojęcie *doświadczenia.* Rozum pozostaje tu wprawdzie nie sam z sobą, ale ze swymi wytworami bezpośrednimi, w obrębie świata myśli, na granicach świata rzeczy.

Jest to wystarczający dowód na to, że logistyka i semantyka posługują się raczej wrońskistycznym pojęciem prawdy niż pojęciem tradycyjnym, tylko nie zdały sobie z tego jeszcze sprawy, co nic dziwnego, gdyż nie zajęły się jeszcze krytyką swoich własnych podstaw.

Powróćmy teraz do pierwszego stwierdzenia, dotyczącego współodpowiedniości obydwu nauk formalnych. Semantyka logiczna traktuje najoczywiściej zdanie jako *funkcję wynikania* (v. epistemologia semantyczna), logika formalna zajmuje się wynikaniem nie samym w sobie, lecz jako *funkcją zdania* (v. rachunek zdań i cała teoria systemów dedukcyjnych). Na świadectwo tego przytaczam raz jeszcze zgodny pogląd pp. Tarskiego i Ajdukiewicza, że wynikanie i znaczenie wyznaczają się, a więc i warunkują się *wzajemnie.* Uwypukla to słuszność definicyj, podług których logika formalna ma za przedmiot „wyłączenie błędu", a semantyka logiczna — „zgodność pojęć". A o cóż chodzi w wyłączeniu błędu i ustaleniu zgodności pojęć? O nic innego, jak o wyznaczenie, *czym prawda różni się od nieprawdy,* jak to znakomicie sformułował Cz. J. Kozłowski. Wyznaczenie błędu i ustalenie zgodności pojęć, jest to — najogólniej biorąc — sposób przejścia od pewności warunkowej do pewności niewarunkowej. Sposób ten sformalizowany w metodę i uzbrojony w narzędzie stanowi sens i kręgosłup całej metody logiczno-semantycznej.

Rzecz prosta, że metoda ta określa nam prawdę i prawdziwość tylko *co do formy,* gdyż — jak wiemy już z definicji podanej wyżej — „forma jest to określenie przez coś innego" (w danym wypadku przez odróżnienie od nieprawdy). A więc metoda nauk formalnych ma u swych podstaw ideał pewności niewarunkowej, ale nie może go urzeczywistnić, gdyż nie sięga do samej istoty prawdy, poza jej relacją do błędu.

Mamy tu odpowiedź na pytanie prof. Ingardena, czy metodą właściwą dla filozofii ma być metoda aksjomatyczna nauk formalnych, czy też „jakaś inna". Oczywiście, że nie metoda aksjomatyczna, i oczywiście, że „jakaś inna". Na razie wystarcza nam to stwierdzić. Na charakterystykę tej metody przyjdzie czas później.

Jednakowoż nauki formalne mogą oddać filozofii wielkie usługi, jako jej narzędzia *pomocnicze*, jak to wyraźnie stwierdza Wroński w swej doktrynie. Toczy się dzisiaj spór i o to: jaki jest walor i jaki charakter tej pomocy. Pomówmy więc z kolei o tym.

Zacznijmy od logistyki. Istnieje minimalistyczny i maksymalistyczny pogląd na jej rolę i znaczenie dla poznania. „Szkoła warszawska" mimo swej ekskluzywności i pogardy dla obozu „metafizyków", jest raczej ostrożna w określaniu zadań i możliwości swej dyscypliny. Widzi je przede wszystkim w oczyszczaniu i porządkowaniu terenu myśli, w poprawnym formułowaniu zagadnień i w poddaniu filozofów dyscyplinie poprawnego rozumowania, tak, by systemy ich spełniały warunki, założone w systemie wzorów rachunku zdań i w metalogice, czyli metodologii systemów dedukcyjnych.

Tak więc „szkoła warszawska" trzyma się zasady: „Suaviter in re, fortiter in modo". Inaczej prof. Bornstein. Wierzy on w stosowalność ontologiczną i metafizyczną logiki symbolicznej. Przekonany jest, że jego prawo najwyższe logicznej architektoniki jakości wyraża nie tylko formę, lecz i treść rzeczywistości. Jest jednak skromniejszy i mniej wzgardliwy w stosunku do wyznawców innych poglądów. Zasadą jego jest: „Fortiter in re, suaviter in modo".

Co do mnie, to opowiadam się za dwu skrajnymi członami tej zasady. Pragnąłbym, by prof. Bornstein sformułował swą tezę naczelną suaviter in re. Zaś co do przedstawicieli „szkoły warszawskiej", to byłbym wielce zadowolony, gdyby odtąd polemizowali z przeciwnikami suaviter in modo. Albowiem ich wystąpienia polemiczne na kongresie odpowiadały wprawdzie warunkom poprawnego rozumowania, nie odpowiadały jednak warunkom poprawności towarzyskiej.

Po tej małej dygresji przechodzę ad rem. W zasadniczej kwestii sporu między stanowiskiem minimalistycznym a maksy-

malistycznym opowiadam się za pierwszym, w czym jestem zgodny — jak mniemam — ze wszystkimi wrońskistami polskimi. Uważam jednakowoż, że rola *pomocnicza* logiki formalnej dla filozofii może być większa, niż sądzi np. prof. Łukasiewicz.

Punktem wyjścia do tego twierdzenia jest dla mnie analiza struktury okresu warunkowego („jeżeli — to"), czyli implikacji w ogóle. Logika formalna z natury swej zajmuje się w pierwszym rzędzie tą konstrukcją. Okażę zaś na innym miejscu, że właśnie struktura okresu warunkowego naprowadziła Wrońskiego na ideę metody absolutnie adekwatnej. Implikacja jest tym typem uwarunkowania, który mieści w sobie *postulat pewności niewarunkowej*. Znak implikacji (<) jest zatem symbolem najrdzenniejszego aktu rozumu, tego właśnie, przez który „rozum sam w sobie" nadaje sobie rzeczywistość *poza wszelkim związkiem ze światem rzeczy*.

Na tym etapie rozumowania byłoby przedwczesne szersze rozwijanie tej koncepcji, gdyż rozbiłoby to porządek wywodów. Konieczne jednak było postawienie tej tezy, jako punktu wyjścia. Ona bowiem określa najwłaściwiej perspektywę moją w stosunku do logistyki i uzasadnia twierdzenie, że dyscyplina ta może mieć większy walor pomocniczy dla filozofii, niż przypuszczają sami logiści ze „szkoły warszawskiej".

Zadania i granice logiki formalnej

Formułuję postulatywnie: logika formalna winna dać *schemat adekwatny prawdy* ze względu na jej stosunek do błędu, tj. wszystkość wzorów i reguł myśli poznawczej, przy pomocy których rozum osiąga zgodność z samym sobą. Mianem logiki formalnej obejmuję tedy nie tylko rachunek nazw, czyli logikę tradycyjną Arystotelesa i rachunek zdań, czyli logikę nowożytną [21]), nie tylko teorię klas i teorię relacyj, oraz metalogikę, jako metodologię systemów dedukcyjnych, lecz także inne systemy logik (np. logika architektoniczna Bornsteina), które są dziś dopiero w trakcie tworzenia się, o ile wchodzą one w systemat potencjalny wzorów i reguł myśli poznawczej, dziś jeszcze niezupełny (Dodaję tu nawiasowo, dla bliższego wycechowania charakteru metody adekwatnej Wroń-

[21]) Nowoczesny rachunek zdań, czyli teorię dedukcji, wywodzą logiści od logiki zdań stoików.

skiego, że jego „prawo stworzenia", zastosowane do logiki, implikuje nie tylko te jej części składowe, które już istnieją, lecz i te, które *powinny być wytworzone).*

Logika formalna, wzbogacona w ten sposób przez wprowadzenie *powszechności* (wrońskiści nazywają to „technią") do swej postaci tradycyjnej, powinna się rozciągać na wszystkie *implikacje prawdy.* Ponieważ zaś przedmiotem jej, wynikającym ze współodpowiedniości między definicjami logiki i semantyki, jest *implikacja jako funkcja znaczenia,* więc „wszystkie implikacje prawdy" objąć powinny również „wszystkie zdania o rzeczach", nie wyłączając tego, które mówi o „rzeczy samej w sobie", tj. o absolucie[22]) w sensie pierwszego i najwyższego sensu wszystkich zdań metafizycznych, wypowiadanych przez filozofię. Jakkolwiek więc logika symboliczna nie może i nie będzie mogła „odkryć istoty absolutu", tego źródła pewności niewarunkowej, to jednak istota ta będzie mogła być sformułowana w języku logiki, skoro już zostanie odkryta przez filozofię. Ponadto: ona to powinna być tezą pierwszą i najwyższą w pełnym systemacie implikacyj prawdy, jaki w przyszłości zbuduje logika symboliczna, gdy uda się jej sformalizować tj. wyrazić w swoim języku filozofię absolutną Wrońskiego.

Rzecz oczywista, że ta „formuła absolutu", jako funkcja implikacji samej w sobie, straci charakter *intuicyjny,* jaki mieć musi idea adekwatna absolutu w filozofii, stanie się bowiem aksjomem. Natura zaś aksjomu jest taka, że jest on w samej swej istocie *warunkowy.* „Warunkowe" bowiem to „względne do innych przedmiotów wiedzy". Aksjomat jest typową zasadą obiektywną, czyli zasadą, będącą jednym z przedmiotów wiedzy, pozostaje więc do niej w stosunku warunkowym, zewnętrznym. Inaczej nie mógłby on być przedmiotem *poznania.* Dzięki temu daje się on zdefiniować, podczas gdy przedmioty czystego rozumu, takie jak obiektywność sama w sobie, czy subiektywność sama w sobie, są *niezdefiniowalne.* Cecha ta ograniczoności (zdefiniowalności) czyni aksjomaty przydatnymi przy budowie systematu logiki formalnej i w ogóle systemów dedukcyjnych, ale wyklucza ich użytek w filozofii.

---

[22]) Pojęcia „rzecz sama w sobie" używam tu nie w znaczeniu kantowskim (ciaśniejszym), lecz w szerszym, schellingiańskim znaczeniu „identyczności bytu i wiedzy".

Filozofia zaczyna się tam, gdzie się kończą zasady obiektywne. Filozofia musi być dyscypliną par excellence *subiektywną*, tj. nie może się opierać na żadnym twierdzeniu (zdaniu), które by mogło stanowić przedmiot poznania, a tym bardziej na zdaniu, które zakłada to, co właśnie *ma być wyjaśnione* (np. zdanie rzekomej „filozofii sensualistycznej", że „wszelkie nasze poznania pochodzą ze zmysłów"). Aksjomat jest to warunek graniczny (racja) wszelkich „uwarunkowanych" (następstw), ogranicza on więc pole naszego poznania. Tymczasem akt wiedzy jest infinitystyczny w samej swej istocie, transcenduje poza wszelkie warunki, jest *sam ich twórcą*.

Zrozumiała to filozofia krytyczna i temu zawdzięcza ona swe sukcesy poznawcze, swój charakter kopernikańskiego przełomu w dziejach myśli. Kantowski „podmiot transcendentalny" nie daje się zdefiniować, nie posiada orzeczenia nie tylko w świecie danych, lecz również w kategoriach i ideach transcendentnych rozumu. Jego poznania rozciągają się na cały świat transcendentalnych powiązań zmysłowości i rozsądku, na całą treść i formę świata, ale on sam pozostaje poza światem i jest niepoznawalny. I właśnie to otwiera mu drogę do prawdy. Dla systemów dedukcyjnych (sformalizowanych) droga ta pozostaje na zawsze zamknięta przez ślepą ścianę aksjomatów.

Poznanie warunkowe i niewarunkowe

Aby otrzymać twierdzenia metafizyczne i ontologiczne transcendentnych rzędów, trzeba *pozwolić działać samemu aktowi wiedzy*, który jest źródłem wszelkich poznań, a sam nie może być poznany. Nie ma obawy, że ten nagi akt wiedzy będzie produkował fantomy i hipostazy. Nie należy go *utożsamiać z wyobraźnią twórczą*, jak to niektórzy naiwnie suponują. Wyobraźnia jest jedną z władz psychicznych niższego rzędu, których treść i zakres działania jest ściśle wyznaczony. Akt wiedzy, zwany — nieadekwatnie zresztą — przez metafizyków niemieckich ub. wieku „podmiotem transcendentalnym", jest to po prostu rozum „pozostający sam z sobą" bez żadnej relacji z światem rzeczy. Czynność jego może więc być tylko refleksją samorzutną, „odbiciem wiedzy na samej sobie". Taka refleksja samorzutna jest oczywiście prototypem zgodności rozumu z sobą, o której była mowa w naszej definicji

prawdy. Wyniki tej refleksji nie mogą być ani hipostazami, ani fantomami, lecz tylko sensami absolutnymi prawdy, czyli *poznaniami niewarunkowymi* (odobiektywizowanymi).

Zaraz to wytłumaczę: Im większa zależność aktu wiedzy (i jego formy: refleksji poznawczej) od jakichś warunków obiektywnych, czy to logicznych (norm) czy empirycznych (faktów), tym mniejszy stopień pewności jego poznań. I na odwrót, im większa niezależność jego od tych warunków, im swobodniej sprawować on może swą refleksję, tym bardziej rośnie pewność niewarunkowa poznań. Można to sformułować, nieco paradoksalnie, w ten sposób: stopień obiektywności (powszechności i konieczności) poznań pozostaje w ścisłej relacji do stopnia niezależności subiektywnej aktu wiedzy. Im większa *niezależność,* tym większa obiektywność, im większa *zależność,* tym mniejsza obiektywność.

Można powiedzieć jeszcze paradoksalniej (używając pojęć „subiektywności" i „obiektywności" w dwojakim znaczeniu: potocznym i filozoficznym): Im większa „obiektywność" (w znaczeniu zależności od warunków), tym większa „subiektywność" (w znaczeniu przypadkowości poznań); im większa subiektywność (w znaczeniu niezależności od warunków), tym większa obiektywność (w znaczeniu konieczności poznań).

Czym wytłumaczyć ten ciekawy fenomen ducha? Po prostu: uwalniając wiedzę od jej „bytu zewnętrznego". warunkowego, wydobywamy na jaw jej „byt wewnętrzny", niewarunkowy. Ten właśnie byt wewnętrzny wiedzy miał na myśli Kartezjusz, formułując swój entymemat: Cogito ergo sum (myślę więc jestem). „Sum" oznacza tu istnienie własne wiedzy, jej byt wewnętrzny, poza wszelką relacją ze światem. A więc to „sum" kartezjuszowskie mieści w sobie *intuicję,* „czyste doświadczenie" bytu bezwzględnego.

Podkreślam: jest to intuicja, nie zaś poznanie. Poznanie bowiem zachodzić może jedynie tam, gdzie podmiot pozostaje w relacji do przedmiotu, a nie do samego siebie. W zrozumieniu tego leży klucz do należytej recepcji pojęcia „niewarunkowości" Niewarunkowe jest to, co nie pozostaje w żadnym stosunku względności do przedmiotów poznania. Gdyby akt wiedzy był sam dla siebie lub dla kogoś innego takim przedmiotem, byłby *jednym z przedmiotów.* Zaś zdanie „być jednym z przedmiotów" implikuje

koniecznie stosunek względności między przedmiotami. Wszystko co jest względne i warunkowe, nie jest absolutne i niewarunkowe. Gdyby więc rozum sam w sobie był przedmiotem poznania, nie byłby absolutny. Gdybyśmy zaś przyjęli, że rozum sam w sobie nie jest absolutny, zniknąłby sens wszystkiego, straciłoby rację pojęcie względności, nauki zmieniłyby się w bełkot pozbawiony jakiegokolwiek waloru prawdziwości, a świat stałby się zlepkiem niedorzeczności.

Semantyczne pochodzenie „funkcyj prawdziwościowych" logiki

Aksjomat więc, symbol niewarunkowego, oddziela wieczyście logikę od filozofii. Oto ów „list rozwodowy", o którym mówił na zjeździe prof. Żółtowski. Aksjomat chce znieść transcendencję (infinityzm) aktu wiedzy, chce przerwać regressus ad infinitum, który wprowadza rozum do pojęcia „szeregu warunków", istniejącego w rozsądku. Ale zwycięstwo to jest pozorne i oddala nas od ideału filozofii. „Absolut" bowiem mieści się właśnie w pojęciu „wielkości przestępnej", w procesie nieoznaczonym („indéfini"), w łonie nieskończonego szeregu warunków.

Myślę, że wprowadzenie przeze mnie na tym miejscu pojęcia *„hiperlogizm"* będzie metodologicznie uzasadnione. „Logizm" to nazwa najogólniej pomyślanej zasady wynikania, czyli związku wewnętrznego pomiędzy racją a następstwem. Czysty akt wiedzy, rozum sam w sobie, nie ma żadnej racji swego istnienia, nie jest żadną miarą następstwem jakiejś takiej racji. A więc istotą jego jest *hiperlogizm.* Jest on ponadlogiczny, nie w mistycznym, lecz w ściśle filozoficznym znaczeniu tego terminu. Jest ponadlogiczny, bo jest *warunkującym* wszelkiego uwarunkowania. Od niego pochodzą warunki, lecz on sam nie posiada żadnego warunku.

Zbadajmyż w takim razie jeszcze pojęcie „warunku", aby nasza krytyka podstaw logiki formalnej była kompletna. Matematycy, posługujący się logiką symboliczną do konstrukcji metamatematycznej systemów dedukcyjnych, nazywają po prostu „warunkami" *funkcje zdaniowe.* Funkcje zdaniowe są to, jak wiadomo, *schematy zdań,* które możemy zamieniać na zdania rzeczywiste („zdania o rzeczach"), podstawiając pod zmienne (p, q) jakieś określone treści pojęciowe i symbole liczbowe. Otóż prof. Tarski,

w swym studium propedeutycznym „O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej“, zwraca uwagę [23]) na to, że pojęcie „funkcja zdaniowa“ nie jest pojęciem, dającym się wytłumaczyć w obrębie logiki, nie ma też nic wspólnego z pojęciem „funkcji“ i „zależności funkcjonalnej“, znanym z matematyki. Cytuję to doniosłe stwierdzenie w brzmieniu dosłownym:

„Terminy „funkcja zdaniowa“ i „funkcja nazwowa“ nie są, ściśle biorąc, terminami z zakresu logiki lub matematyki; *oznaczają one pewne kategorie wyrażeń* [24]), z których skonstruowane są prawa logiczne i matematyczne, nie zaś przedmioty, o których mowa w tych prawach“.

Nie trudno dojść, że pochodzenie tych „kategoryj wyrażeń“ jest *semantyczne,* co ma ogromną wagę dla dalszych moich wywodów. Zaznaczam tu od razu pokrewieństwo tych kategoryj z dziedziną tzw. „kategoryj semantycznych“, a w szczególności z pojęciem tzw. „funktorów nazwotwórczych i zdaniotwórczych“. Wystarczy w tym miejscu stwierdzić tylko ponowne skrzyżowanie się logistyki i semantyki. O konsekwencjach tego stwierdzenia będę mówił, gdy już będę miał za sobą *krytykę podstaw semantyki.*

Pojęcie „funkcji zdaniowej“ w logice formalnej jest więc pochodne od pojęcia „kategorii wyrażeń, z których są skonstruowane prawa logiczne“. Otóż wyrażenia te, których analiza bliższa należy już do teorii języka, są to tzw. spójniki przyzdaniowe i międzyzdaniowe [25]), takie, jak „nie“, „i“, „lub“, „jeżeli — to“, „=“. Zagadkową właściwością tych wyrażeń jest ich cecha *logotwórcza.* Ze względu na tę cechę pozwalam sobie nawet nazwać je „funktorami logotwórczymi“, co uzasadnię w dalszym ciągu tych rozważań.

Cały rachunek zdań — czyli *teoria dedukcji* — będący pod względem formy metodą obliczania stopnia prawdziwości, zawartej w danych sądach poznawczych, jest w istocie teorią spójników przyzdaniowych i międzyzdaniowych, czyli — w mojej terminologii — *teorią funktorów logotwórczych.*

Dosięgliśmy tedy samych korzeni pojęcia „warunku“ w jego aspekcie logosemantycznym. Funktory logotwórcze stanowią

---

[23]) Patrz: str. 71.

[24]) Podkreślenie moje.

[25]) Lepiej nazwać je, za Wrońskim, *partykułami.*

w logice symbolicznej *substrat obliczalności prawdy*. One to właśnie ustanawiają symbole *stałe* rachunku zdań, a mianowicie znak negacji ('), jako funkcję logiczną spójnika „nie", znak iloczynu logicznego (.), jako funkcję spójnika „i", znak sumy logicznej (+), jako funkcję spójnika „lub", znak implikacji (<), jako funkcję spójnika „jeżeli-to", a wreszcie znak równoważności (=), jako funkcję spójnika „wtedy i tylko wtedy gdy", oznaczający wynikanie w obydwu kierunkach, regresywnym i progresywnym.

Dzięki tym znakom możemy obliczać stopień prawdziwości zdań o rzeczach, z punktu widzenia *zgodności rozumu z samym sobą*. Jeżeli teraz rozszerzymy naszą analizę na cały obszar pojęcia „funkcji zdaniowej", czyli logosemantycznego pojęcia „warunku", przekonamy się, że symbole zmienne (p, q) są w niej schematami prawdy *co do treści*, a kwantyfikatory: wielki i mały (π i Σ) są w niej *schematami pewności co do zakresu*. Mianowicie kwantyfikator wielki symbolizuje pewność niewarunkową o prawdziwości zdań („dla wszelkiego p, q"), zaś kwantyfikator mały symbolizuje pewność warunkową o prawdziwości zdań („dla niektórych p, q"). Rozszerzmy jeszcze bardziej zasięg tej analizy, na cały obszar kategoryj logosemantycznych, a więc na: 1) funkcje nazwowe (narzędzie logiki tradycyjnej), 2) funkcje zdaniowe (narzędzie logiki nowożytnej) i 3) funktory logotwórcze, a otrzymamy w szkicowym zarysie całość *nauki o warunkach logosemantycznych*, czyli o elementach logiki w sensie „schematu adekwatnego prawdy" (od strony formy).

Uderza nas, przy oglądaniu całokształtu tego schematu abstrakcyjnego logiki, że zachodzi dziwna współodpowiedniość między logiczną kategorią funktorów logotwórczych a językową kategorią „spójników", dalej: między logiczną kategorią funkcyj nazwowych a językową kategorią rzeczowników, wreszcie: między logiczną kategorią funkcyj zdaniowych a językową kategorią czasowników. Budzi to nadzieję, że i inne, pochodne kategorie i części składowe logiki formalnej dadzą się zestawić porównawczo z innymi kategoriami języka, jako takiego. Istniałaby więc istotnie jakaś *najwewnętrzniejsza preformacja pomiędzy językiem a myślą samą w sobie*. Preformacja taka wydaje się zresztą postulatem oczywistym rozumu; co innego jednak: stwierdzić ten postulat, a co innego wykryć istotne struktury tej preformacji.

To ostatnie stwierdzenie jest chyba wystarczającym bodźcem do przeprowadzenia podobnej krytyki podstaw semantyki logicznej, jakiej dokonaliśmy w stosunku do logiki formalnej. Gdybyśmy bowiem odkryli przypadkiem, że zachodzi tam współodpowiedniość odwrotna, w samych elementach języka, że — jednym słowem — istnieje wspólny korzeń obu tych dyscyplin, udałoby się może zademonstrować na czym polega charakter wewnętrzny metody adekwatnej.

Krytyka pojęcia „znaczenie"

Jako punkt wyjścia krytyki podstaw semantyki logicznej obieram oczywiście pojęcie „znaczenia", gdyż semantyka. w najprostszej definicji, jest „nauką o znaczeniach w ogóle". Znaczenie to tyle, co „sens", a więc nadawanie czemuś znaczenia to *sensyfikacja.*

Zdanie, czyli myśl wyrażona w słowach, musi mieć jakieś znaczenie, sens, sensowność, czyli walor pojęciowy, inteligibilny. Jeżeli nie ma ono tego waloru, jest bezsensowne, niedorzeczne. Wówczas jednak *przestaje być zdaniem,* zarówno w sensie essencjalnym (semantycznym), jak w sensie formalnym, logicznym. A więc przeciwieństwo: „dorzeczność — niedorzeczność" jest podstawowym układem odniesienia dla zdań, rozpatrywanych, jako przedmiot semantyki logicznej.

Pojęcie „znaczenia" wiąże się nierozerwalnie z pojęciem „znaków" i „znakowania". Każdy akt wiedzy, produkujący znaczenie, dąży do jego symbolizacji, tj. do jego skonstruowania w postaci znaku. Może on jednakowoż znakować tylko te swoje treści, które pozostają do niego w stosunku obiektywnym, jako *przedmioty poznania.* [25])

Znak może mieć podwójne znaczenie: a) logiczne, b) transcendentalne. Znaczenie logiczne znaku jest to znaczenie jego dla myśli odniesionej do przedmiotu, który on reprezentuje. Znaczenie transcendentalne znaku to znaczenie jego dla myśli odniesionej *do samej siebie,* oderwanej od świata rzeczy. Cytuję tu przykład prof. Ajdukiewicza z pojęciem trójkąta. Wyraz: trójkąt, może być rozu-

---

[25]) Znaki podzielić można na: a) właściwe i niewłaściwe, b) określone i nieokreślone, c) proste i złożone, d) pośrednie i bezpośrednie.

miany w dwojakim znaczeniu: a) jako pojęcie „trójkąta", tj. pojęcie *przedmiotu,* o którym myślimy, b) jako „pojęcie trójkąta", tj. jako *nasze pojęcie* o czymś, co odpowiada pojęciu trójkąta. To znaczenie transcendentnego rzędu jest właściwie „pojęciem pojęcia", tj. nie znaczeniem *czegoś,* lecz znaczeniem *samym w sobie.*

Znaczenia same w sobie mogą być traktowane nominalistycznie, jako *nazwy pojęć* (tak traktuje je większość współczesnych semantyków); mogą być również traktowane realistycznie [26]), jako *części składowe uniwersalnego systemu znaczeń.* Wówczas stanowią one „walor językowy" tzw. przez nas, wrońskistów, „*autotezji świata*", totalności członów świata, jako korelatu „podmiotu transcendentalnego" (rozumu samego w sobie).

W tym drugim, realnym sensie znaczenia *warunkują się* wzajemnie, tj. wynikają jedne z drugich we wszystkich kierunkach. Tu właśnie jest podstawa tego, co nazywamy *zgodnością pojęć* [27]). Wszystkie pojęcia, prawidłowo wytworzone i adekwatnie skonstruowane, tj. usymbolizowane przez znaki właściwe, są zgodne ze sobą, gdy je ogarniamy a totali, z absolutnej perspektywy. Dopiero z tej perspektywy poszczególne znaczenia, mające w pewnych lokalnych systemach znaczeń („językach") *znaczenie względne*, czyli warunkowe, uzyskują swe *znaczenie absolutne,* czyli niewarunkowe.

Ta różnorodna „interpretacja semantyczna" wyznacza nam dopiero właściwy sens pojęcia „języka". Język to *systemat znaków wyposażonych w znaczenia,* lub prościej: systemat znaczeń. Systemy znaczeń względnych (warunkowych), to „języki", system znaczeń absolutnych (niewarunkowych), to język w ogóle.

Co to jest: „język w ogóle"

Język w ogóle jest to obiektywizacja rozumu powszechnego. Oto definicja wstępna, która wymaga dalszych rozwinięć. Nasi semantycy — w szczególności prof. Ajdukiewicz — zakwestionują tu z pewnością pojęcie „rozumu powszechnego", jako część składową definiens. Wykażę jednak, że pojęcia „języka" i „rozumu powszechnego" warunkują się wzajemnie.

---

[26]) V. „spór o universalia" na gruncie semantyki.

[27]) Przypominam definicję: „Semantyka ma za przedmiot treść prawdy, sensyfikację, czyli *zgodność pojęć*".

Przytoczę naprzód trzy argumenty Cz. J. Kozłowskiego:

I. Ponieważ można tłumaczyć z języka na język, więc tylko brzmienia w języku są różne. A więc język zasadniczo jest jeden. Jeżeli zaś język jest jeden, to i rozum musi być jeden.

II. Język jest to systemat słów. Słowo jest to sposób utożsamiania myśli różnych istot rozumnych. To co się daje sprowadzać do jedności, jest wiedzą, albowiem byty są rdzennie jednostkowe, odrębne. Skoro więc rozum wytworzył system znaków, skutecznie sprowadzających do jedności, dowodzi to jedności samego rozumu.

III. a) Język służy do porozumiewania się. Porozumiewanie się jest to sprowadzanie do jedności. A więc: rozum dochodzi do jedności.

b) Skoro rozum dochodzi do jedności, musi dokonywać aktu sprowadzania do jedności. A więc i on sam musi być jeden.

Ten potrójny dowód wydaje mi się wystarczający. Uzupełnię go jeszcze jednym wnioskowaniem:

Istnieje powszechna możność porozumiewania się.

Jeżeli istnieje powszechna możność porozumiewania się, to język jest jeden.

Jeżeli język jest jeden, to istnieje rozum powszechny.

Gdyby i to nie wystarczało, dodam następujące rozumowanie, biorąc za punkt wyjścia najważniejsze dla semantyków pojęcie „znaczenia":

Znaczenia co do treści, to określniki rzeczywistości własnej rozumu. Aby powstała mowa, musi ktoś mówić; aby powstały określniki, musi ktoś określać. A więc istnieje rozum sam w sobie.

Mogę chyba teraz uważać moją definicję „języka w ogóle" za uzasadnioną. Zresztą, gdyby nie istniał „język w ogóle", jako obiektywizacja *treści prawdy,* to nie byłoby też przedmiotu semantyki. A w takim razie nie istniałaby i semantyka, jako nauka o zgodności pojęć. Albowiem „język w ogóle" jest warunkiem zgodności pojęć.

Oczywiście w pojęciu „języka w ogóle" mieszczą się prócz języków naturalnych, również wszystkie możliwe języki sztuczne. Powiem więcej: są one właśnie wynikiem wprowadzenia powszechności do języka, czyli bezpośrednimi postaciami „języka w ogóle". W sztucznych systemach znakowych, takich jak język logistyki czy matematyki, nuty w muzyce, pasigrafia u Leibniza, pismo ideogra-

ficzne, „język w ogóle" doszedł niejako do uświadomienia samego siebie.

To ujęcie samego siebie jest zresztą postulatem najwyższym języka, przyczyną sprawczą jego powstania. Cel języka bowiem to „ucieleśnienie myśli", obiektywizacja aktu wiedzy, będącego w istocie swej najrdzenniej subiektywnym. Akt wiedzy, wytwarzając się jako myśl, dąży zarazem do ujęcia się jako przedmiot. Narzędziem tego ujęcia się jest język. Ma on charakter interpolacji, nowego tworu, ustanawiającego między pojęciami logicznymi a intuicjami zmysłowymi coś trzeciego, swego rodzaju *byt transcendentalny*, którego cała rzeczywistość polega jedynie na wyznaczaniu aktów wiedzy, w funkcji *treści świata*. Ten „byt transcendentalny" jest warunkiem wiedności dla podmiotu. Przez język (słowo) akt wiedzy nadaje sobie *rzeczywistość* (dołącza byt), i *ekshibuje się* na zewnątrz, skoro nie może być sam dla siebie przedmiotem poznania. Władzą tej ekshibicji jest *rozum złączony z wyobraźnią twórczą*. Funkcję pomocniczą pełni rozsądek.

Wyobraźnia twórcza, jako władza produkowania schematów, czyli znaków, poddaje rozsądkowi reprezentacje zmysłowe rzeczy, z których rozsądek urabia percepcje, czyli pojęcia przedmiotów (np. pojęcie „trójkąt"). Władza sądzenia wyznacza stosunek między tymi pojęciami, wskutek czego układają się one w zdania. Zdanie, jako myśl wyrażona w słowach, ma w sobie coś, co może być wprowadzane w relację z innymi zdaniami. Tym „czymś" jest myśl, jako funkcja powszechności. Rozum wprowadza faktycznie tę więź między zdaniami i ich znaczeniami w postaci zasad.

W ten sposób powstaje „język w ogóle" jako *relacja obiektywna wewnątrz samego aktu wiedzy*. Substratem tej relacji jest *wynikalność wyrażeń i znaczeń*, która ma charakter logiczny, tak jak *wyznaczalność prawdziwości sądów* w logice formalnej ma charakter semantyczny. Znowuż więc okazuje się, że logika i semantyka mają korzeń wspólny i współodpowiedniość wewnętrzną.

Zadania i granice semantyki

Odpowiednikiem aksjomatów w obrębie myśli są sensy w obrębie języka. U podstawy obu tych pojęć kryje się antynomia. W istocie aksjomatu antynomia polega na tym, że aksjomat ma dać naszym poznaniom pewność niewarunkową, a sam jest najgłębiej

warunkowy, bo jest zasadą obiektywną [28]). Antynomia sensu zawiera się w stosunku znaczenia względnego (warunkowego) do znaczenia absolutnego (niewarunkowego).

Sens względny jakiegoś pojęcia (nazwy) i sądu (zdania) jest to sens ich w obrębie danego poszczególnego języka, czy to naturalnego, czy sztucznego. Sens absolutny pojęć i sądów (nazw i zdań) to ich sens w odniesieniu do „języka w ogóle", który wyraża samą istotę rozumu powszechnego. Moglibyśmy ten sens ustalić dopiero wtedy, gdybyśmy znali *znaczenie najwyższe,* od którego pochodzą znaczenia wszystkich znaczeń. Owe realne znaczenia uniwersaliów stanowią — jak mówiłem — „walor językowy" totalności członów świata, jako korelatu „podmiotu transcendentalnego". Otóż to absolutne znaczenie wszystkich sensów należy już do metafizyki, a nie do semantyki, wobec czego nie może być przez nią określone.

Semantyka ma nam dać schemat absolutny prawdy ze względu na jej stosunek do postulatu zgodności pojęć (zasada niesprzeczności), tak jak logika ma go dać w stosunku do postulatu wyłączenia błędu (zasada wyłączonego środka). W tym celu musi ona ustalić nie tylko *kategorie semantyczne:* sensy nazw i zdań oraz „funkcyj znakujących" w ogóle, nie tylko klasy i relacje znaczeń, czyli teorię języków, jako zbiorów znaczeń i krzyżowania się tych zbiorów, nie tylko wreszcie *metasemantykę,* jako metodologię języków sztucznych, czyli systemów znakowych sformalizowanych, lecz również inne działy, choćby dziś jeszcze nie wytworzone, o ile są one postulowane przez pełny systemat reguł języka.

Tak pojęta semantyka powinna obejmować *wszystkie znaczenia prawdy.* Ponieważ zaś właściwym przedmiotem jej, jako semantyki logicznej, jest *znaczenie jako funkcja implikacji,* musi więc ona również objąć sens samegoż *zdania o implikacji,* tzn. okresu warunkowego „jeżeli-to", jako postulatu pewności niewarunkowej. Powiedziałem już, że znak ten wyraża sam najrdzenniejszy akt wiedzy, a więc to, co Platon określał przez Logos, a Wroński przez „Słowo". Istotę tego aktu może odkryć tylko filozofia przy pomocy metody adekwatnej. Skoro zostanie on odkryty, będzie

---

[28]) Patrz: rozdział „Poznanie warunkowe i niewarunkowe", zawierający krytykę aksjomatu.

mógł być wyrażony w kategoriach mowy. Jednakowoż straci wówczas od razu swój wewnętrzny charakter *logiczny*, stanie się bowiem sensem języka. Wiadomo zaś, że sensyfikacja i „językotwórstwo w ogóle“ polega na ustanawianiu wewnątrz aktu wiedzy relacji obiektywnej, stosunku względności, uwarunkowania między podmiotem czystym a jego intuicją (bytem wewnętrznym, bytem transcendentalnym, „sum“ Kartezjusza).

Tak więc semantyka dąży do ujęcia absolutnego sensu, jako do swego ideału, a nie może go ująć inaczej, jak w relacji względności. Oto jest szkopuł tzw. „semantycznej teorii poznania“.

Obalam wywód prof. Ajdukiewicza

Tu konieczna dygresja. Prof. Ajdukiewicz wygłosił na zjeździe krakowskim ciekawy referat pt. „Zagadnienie idealizmu w sformułowaniu semantycznym“. Próbował w nim przeprowadzić krytykę: 1) samegoż pojęcia podmiotu transcendentalnego, oraz 2) naczelnej tezy idealizmu transcendentalnego z punktu widzenia semantycznej teorii poznania.

Wywód prof. Ajdukiewicza można by streścić następująco:

Naczelna teza idealizmu:

Rzeczywistość jest korelatem sądów, podyktowanych przez najwyższe prawa myślenia (stanowiące istotę podmiotu transcendentalnego).

Obalenie tej tezy:

Założenie:

a) Najwyższe prawa myślenia są to reguły języka.

b) W rozumieniu idealizmu transcendentalnego są to reguły języka nauk przyrodniczych.

Wywód:

a) Niewiele jest języków zupełnych.

b) W językach niezupełnych istnieją sądy prawdziwe nie będące ich tezami, czyli nie wynikające z najwyższych praw myślenia, jako reguł języka.

c) Język nauk przyrodniczych jest językiem niezupełnym, gdyż istnieją w nim zdania prawdziwe, nie będące jego tezami, czyli nie wynikające z najwyższych norm myślenia (reguł języka).

Ergo:

a) Rzeczywistość nie jest korelatem sądów, podyktowanych

przez najwyższe normy myślenia podmiotu transcendentalnego — reguły języka nauk przyrodniczych.

b) Przynajmniej część jej wykracza poza te normy i reguły.

c) A więc teza naczelna idealizmu transcendentalnego jest fałszywa.

Ponieważ z naczelnej tezy systemu filozoficznego — jeśli ma on być prawdziwy — wynikają wszystkie inne tezy (w myśl kryterium adekwatności: „każde zdanie jest tezą“), wobec tego prof. Ajdukiewicz mógł rościć sobie pretensję, że obalił idealizm transcendentalny, jako taki.

Co sądzić o tym rozumowaniu? Przede wszystkim, co do krytyki samego pojęcia „podmiotu transcendentalnego“, wykazałem naocznie, że musimy przyjąć jego istnienie — w znaczeniu szerszym „rozumu powszechnego“ — jeżeli przyjmujemy pojęcie „języka w ogóle“; a prof. Ajdukiewicz przyjmuje pojęcie „języka w ogóle“, skoro utożsamia najwyższe normy myślenia z regułami języka.

Co do krytyki naczelnej tezy idealizmu transcendentalnego, to obaliłem ją u samych podstaw, w polemice mej na zjeździe z prof. Ajdukiewiczem. Niestety, nie zrozumiał on o co chodzi i oświadczył, że mówiłem „nie na temat“. Głos mój w tej sprawie został też usunięty z „księgi pamiątkowej“, zarówno jak odpowiedź prof. Ajdukiewicza.

Prof. Ajdukiewicz oparł się w swym dowodzie *niezupełności* języka nauk przyrodniczych na metalogicznej zasadzie wyłączonego środka: „jedno z dwu zdań sprzecznych jest prawdziwe“. W każdym języku — rzekł — istnieje przynajmniej para zdań sprzecznych, z których żadne nie jest tezą tego języka. A więc „ktokolwiek uznaje metalogiczną zasadę wyłączonego środka, ten będzie musiał odrzucić semantyczny odpowiednik tezy idealistycznej, jako twierdzenie fałszywe“.

Moje obalenie kontrtezy prof. Ajdukiewicza:

Założenie:

a) Metalogiczna zasada wyłączonego środka, ważna na terenie logiki i semantyki, nie ma waloru na terenie filozofii (ontologii i metafizyki).

b) Nie może więc ona służyć jako kryterium prawdy jakiegokolwiek systemu filozoficznego.

Wywód:

a) Istnieje tzw. antynomia rozumu, której dowód stanowi nawet część składową idealizmu transcendentalnego [29]).

b) W parze zdań sprzecznych: „wszechświat jest skończony — wszechświat jest nieskończony“ obydwa zdania mogą być zarówno prawdziwe i nieprawdziwe.

c) A więc istnienie „przynajmniej pary zdań sprzecznych“ w języku idealizmu transcendentalnego *może nie stanowić dowodu* niezupełności tego języka, z punktu widzenia filozofii.

Ergo:

Nie został przeprowadzony dowód, że świat [30]) nie jest korelatem sądów, podyktowanych przez najwyższe normy podmiotu transcendentalnego.

Ale prócz tego wywodu negatywnego, dałem również wywód pozytywny, tłumaczący zjawisko antynomii rozumu, jako *granicy* między naukami formalnymi a filozofią, nie wpuszczającej ich na teren tej niewarunkowej dyscypliny. Zrekonstruuję ten wywód, ilustrując go na przykładzie wywodu prof. Ajdukiewicza.

W czym tkwił błąd essencjalny [31]) dowodu prof. Ajdukiewicza? W pomieszaniu pojęć „względności“ i „absolutności“, a mianowicie pojęcia „języka szczegółowego“ z pojęciem „języka w ogóle“. *Od razu w założeniu utożsamił prelegent bezprawnie ogólne reguły języka z regułami języka nauk przyrodniczych.* Tym samym użył pojęcia „reguł języka“ w dwu przeciwnych sensach: warunkowym i niewarunkowym. Potem już łatwo mu było udowodnić, że całość rzeczywistości (świat) wykracza poza reguły jednego

---

[29]) Patrz: Kant „Krytyka czystego rozumu. — Dialektyka transcendentalna“.

[30]) Używam terminu „świat“ zamiast terminu „rzeczywistość“, bo Kant używał terminu „korelat“ w tym znaczeniu, a ci idealiści transcendentalni, którzy podstawili tu „rzeczywistość“, postąpili nieprawnie. Rzeczywistość nie może być „korelatem“ podmiotu transcendentalnego, gdyż jest jego „istotą“, czyli nim samym.

[31]) Błąd formalny to właśnie niedozwolone użycie zasady wyłączonego środka.

z języków względnych, jakim jest język nauk przyrodniczych. Tymczasem idealiści transcendentalni, mówiąc o najwyższych normach myślenia, mieli na myśli reguły „języka w ogóle“, ustalającego sens absolutny wszystkich poszczególnych języków.

Jeżeli nawet idealizm transcendentalny użył sam pojęcia „norm myślenia“ (reguł języka) w tych dwu różnych aspektach, to prof. Ajdukiewicz powinien był co najwyżej sprostować to i stwierdzić tylko, że idealizm transcendentalny nie rozwiązał antynomii rozumu. Ale nie uczynił on tego, bo sam nie zauważył tej antynomii, czego dowodem jest, że użył sam tego pojęcia w dwojakim znaczeniu.

Ja zdemaskowałem tę antynomię, a nawet podałem jej rozwiązanie, naszkicowane przez Kanta w koncepcji dialektyki rozumu i rozsądku, ale uzasadnione w całej pełni dopiero przez filozofię absolutną. W ten sposób dowiodłem in concreto wyższości metody adekwatnej wrońskizmu nad metodą logiczno- semantyczną.

Logiczne pochodzenie kategoryj semantycznych

Teraz dopiero wyjaśnia się, w jakim sensie mówiliśmy na zjeździe, że nauki formalne traktują jedynie o gotowych formach i wynikach myśli, a nie sięgają do samej *generacji pojęć i znaczeń,* czyli do ich produkcji i konstrukcji. W każdym znaczeniu zdania i w każdej implikacji logicznej już jest zawarta owa antynomia względności i absolutu, ukryta w rozumie. Metoda adekwatna wyjaśni nam, że sposób powstawania pojęć, dynamizm ich generacji samorzutnej polega właśnie na grze wzajemnej dwu członów przeciwnych tej antynomii rozumu. Tak, nie inaczej odbywa się wyznaczanie i waloryzowanie dla wiedzy wszelkich treści i form świata.

W ustępie o partykułach rachunku zdań wykazałem naocznie, że pochodzenie tych „funktorów logotwórczych“ jest semantyczne. I na odwrót pochodzenie kategorii semantycznych, a w szczególności tzw. funktorów zdaniotwórczych (i nazwotwórczych) jest logiczne. Wskazuje na to już sam ich charakter kategorialny. Pojęcie i pojęciowanie jest korzeniem mowy. Zdanie jest to *myśl wyrażona zrozumiale* (dorzecznie). A więc nosi ono w sobie konieczny postulat inteligibilności. Genetycznie wywodzi się on z samego *wyrażania.* Istnieje logiczna wynikalność wyrażeń, tak jak istnieje semantyczna wyznaczalność sądów, dzięki partykułom „nie“, „lub“,

„i“ itp. Fakt tej wynikalności stwierdzamy w generacji języków, gdzie na prymitywnym stopniu kultury uderza już przedziwna współodpowiedniość między pniami słownymi.

Jak funktory logotwórcze stanowią w logice substrat *obliczalności prawdy,* zawartej w sądach, tak funktory [32]) zdanio- i nazwotwórcze w semantyce stanowią substrat *wycechowalności prawdy,* zawartej w wyrażeniach mowy. Wycechowalność to co-jakość (quidditas), określność pojęciowa w zdaniach o rzeczach. Funktor „jest“ stanowi najbardziej adekwatny symbol tej co-jakości („to jest tym a tym“). Klasyfikuje on świat znaczeń podług zachodzących w nim podobieństw jakości, kumulując podobieństwa w systemy sensów, odpowiadające w świecie różnym przekrojom, czyli różnym strukturom jakości.

Tak oto uplastycznia się współzależność, a nawet wspólny korzeń myśli i języka, a zatem i nauk formalnych. Mamy tu również wyjaśnienie pomocniczego charakteru tych dyscyplin w stosunku do filozofii. Logika formalna bowiem znajduje się niejako *na granicy* ontologii, jako „nauki o warunkach myśli“, semantyka logiczna na granicy metafizyki, jako „nauki o warunkach rzeczy“. Ale sama ontologia i metafizyka należą już do filozofii i zagadnienia ich nie mogą być rozwiązane na innym gruncie i przy pomocy innej metody, jak tylko metoda absolutnie adekwatna.

FILOZOFIA A NAUKI

Jaka jest rola filozofii?

Na kongresie krakowskim stwierdzono po wielekroć razy, że sformalizowanie nauk nie spełnia ideału wiedzy, że istnieje „coś“, czym zajmować się musi inna, wyższa dyscyplina, scientia universalis, filozofia. Rolę jej określano rozmaicie. Wykrystalizowały się ostatecznie cztery zasadnicze poglądy:

1) filozofia jest syntezą nauk szczegółowych,

2) filozofia ma swój autonomiczny przedmiot i zakres zadań,

3) filozofia jest funkcją nauk i kurczy się aż do zera w miarę ich rozwoju i ekspansji, aż staje się tzw. „filozofią naukową“,

---

[32]) Wroński nazywa je „funkcjami znakującymi“.

4) nauki są funkcją filozofii, z której biorą swój początek ufilozoficzniają się w miarę pogłębiania problematyki.

Zagadnieniem „syntezy nauk" zajmowali się w swych referatach przede wszystkim pp. Zawirski i Ingarden. Nie znaczy to jednak, by reprezentowali ten pogląd. Prof. Zawirski stanął raczej w konkluzjach na gruncie „metafizyki naukowej" (3-ci punkt widzenia), podkreślając, że można dziś bronić tylko takiej filozofii, która opiera się na doświadczeniu i której wszystkie twierdzenia sprowadzalne są do danych empirycznych. Prof. Ingarden znowuż dał odpowiedź raczej negatywną na pytanie: „Czy filozofia jest syntezą nauk szczegółowych?" i bronił autonomii filozofii (2-gi punkt widzenia). Wymienił wprawdzie pięć rodzajów możliwej „syntezy nauk" [33]), ale doszedł do wniosku, że jeśli za filozofię uważać będziemy ontologię i metafizykę, to przeprowadzanie takich syntez jest raczej zadaniem *naukowym*, niż filozoficznym. Jedynie wyjaśnianie pojęć pierwotnych nauk przez filozofię i ocena teoriopoznawcza ich wyników mogą być podciągnięte pod pojęcie „syntezy filozoficznej nauk".

1-szy punkt widzenia reprezentował natomiast bez zastrzeżeń prof. Garbowski. Wychodząc z postulatu jednolitości wiedzy (filozofia jednorodności, „homogenizm"), określił zadanie filozofii, jako scalenie wytworzonych przez nauki poszczególnych obrazów ilościowych i jakościowych rzeczywistości „w całość wolną od sprzeczności". Stanowisko 4-te zajął prof. Jasinowski, jakkolwiek podkreślał raczej równowagę w interpenetracji nauk i filozofii, tj. równocześnie „ufilozoficznienie nauk" i „unaukowienie filozofii". To przechylenie się na stronę suwerenności i autonomii filozofii widzę u prof. Jasinowskiego: a) w tezie o filozoficznej genezie nauk, b) w nacisku, jaki kładzie on na wzrost pierwiastka infinityzmu w naukach, c) w przenikliwym stwierdzeniu uwikłania się nauk w antynomie metafizyczne („antynomie nieskończoności").

Nie będę odmierzał ściśle, który z tych poglądów dominował na kongresie krakowskim. Zaznaczę tylko wyłaniające się z nich

---

[33]) Wykrywanie związku między poszczególnymi naukami, porządkowanie twierdzeń nauk, wynajdywanie wspólnej zasady dla szeregu praw nauki, budowanie teorii ogólniejszych, w ramach których zmieszczą się dziedziny wielu nauk, oraz przekładalność twierdzeń jednej grupy nauk na język grupy drugiej.

dwie najogólniejsze tendencje: 1) do zlewania nauk z filozofią, 2) do ich separacji. Która z nich jest słuszna? Odpowiedź wypadnie chyba tak: Pierwsza jest słuszna w aspekcie metodologicznym, druga w aspekcie teoriopoznawczym. Postulat metody adekwatnej, jednako ważnej dla filozofii i nauk, każe nam szukać wciąż identyfikacji tych dwu postaw poznawczych: ogólnej i szczegółowej, twórczej i badawczej, niewarunkowej i dogmatycznej, absolutystycznej i relatywistycznej. Natomiast zasada dualności, konstatowana wszędzie: w świecie duchowym i w doświadczeniu, a opierająca się na intuicji nieomylnej *heterogeniczności elementów rzeczywistości,* każe nam odróżniać rygorystycznie pierwiastek subiektywistyczny w filozofii i pierwiastek obiektywistyczny w naukach, a zatem i niesprowadzalność ich wzajemną.

Stosunek filozofii i nauki w sformułowaniu wrońskistycznym

Przedstawiciele wrońskizmu reprezentowali na zjeździe obydwie te tendencje jednocześnie, co musiało dezorientować przedstawicieli innych obozów, nie wyobrażających sobie możliwości pogodzenia tak różnorodnych stanowisk. Niestety bowiem nie dokonano rozgraniczenia między uwydatnionymi tu przeze mnie aspektami problemu. Gdy p. Stępniewski oświadczył, że „jedynie wyznaczenie struktury rozumu samego w sobie transformuje heterogeniczność pierwotną sfery filozofii (tj. powszechności absolutnej a priori) i nauki (tj. szczegółowości względnej a posteriori) w homogeniczność finalną“, p. Ingarden odpowiedział, że nie rozumie ani terminu „struktura rozumu samego w sobie“, ani pojęcia „transformacji“ w tym układzie znaczeń, ani pojęcia „heterogeniczności pierwotnej“, ani pojęcia „homogeniczności finalnej“. A jednak wszystkie te pojęcia są ścisłe i jednoznaczne, a zdanie ułożone z nich da się uzasadnić w całej pełni.

Uzasadnię je w dwu sformułowaniach: naprzód popularnym, a potem w terminach języka filozofii absolutnej.

A więc: *heterogeniczność pierwotna* to różność oczywista i naturalna między dwoma sferami rzeczywistości i przedmiotami poznań tych dyscyplin. Istnienie tej różności stwierdza sam p. Ingarden, gdy mówi, że cechą filozofii jest czysty subiektywizm, bo nie zakłada ona żadnych obiektywnych faktów i zasad, tylko ist-

nienie bezwzględne podmiotu poznającego, podczas gdy cechą nauk jest to, że zakładają istnienie faktów lub układy aksjomatów. *Homogeniczność finalna* to jednorodność przedmiotów i charakterów tych dwu dyscyplin u szczytu naszych poznań, gdy odnaleziony zostanie ich wspólny korzeń w absolucie, czyli w identyczności prawdy. Toż i prof. Garbowski przypuszcza możliwość takiego „homogenizmu", skoro mówił o scaleniu wiedzy filozoficznej i naukowej w jedność wolną od sprzeczności.

Wyznaczenie struktury rozumu samego w sobie, to tyle co odnalezienie sensu absolutnego budowy wewnętrznej aktu wiedzy, traktowanego w oderwaniu od wszystkiego, co nim nie jest. Wszakże i semantycy poszukują owego znaczenia najwyższego wszystkich znaczeń, albo języka, na który dadzą się przełożyć wszystkie języki; podobnie i logicy szukają jakiejś pierwszej struktury, od której pochodzi wszelka strukturalność świata myśli i rzeczy. A rozum sam w sobie, to tyle co podmiot wszystkich twierdzeń (orzeczeń) ontologii i metafizyki. Wreszcie *transformacja* to sposób i tryb jedynego możliwego przejścia od różności do tożsamości i od względności do absolutu w łonie czystego aktu wiedzy, tzn. przezwyciężenia najgłębszych antynomii rozumu. Przejście to odbyć się może tylko jakąś drogą nadnormalną, nie przez prosty mechanizm postępowań poznawczych, lecz przez zupełne przekształcenie perspektyw, *przeistoczenie,* na podobieństwo przemieszczenia perspektyw, jakiego dokonał Kopernik, przenosząc centrum systemu planetarnego z ziemi na słońce. Takie przemieszczenie perspektyw spowodować ma w gnozeologii fakt „wyznaczenia struktury rozumu samego w sobie".

Rozróżnienie bytu i wiedzy warunkiem rozgraniczenia nauki i filozofii

A teraz uzasadnienie tego samego zdania w terminach filozofii absolutnej.

A. Heterogeniczność pierwotna:

Warunkiem rozgraniczenia sfery nauk i sfery filozofii jest jasne odróżnienie dwu elementów rzeczywistości: bytu i wiedzy. Byt cechuje stałość, zależność, skończoność, bezwład, warunkowość, obiektywność; wiedzę cechuje zmienność, niezależność, nie-

skończoność, samorzutność, niewarunkowość, subiektywność. Wiedza jest twórcza, wnosi swe własne determinacje („entelechie") do bytu, byt jest plastyczny, czyli pojemny na wszelkie determinacje wiedzy. Nauki w ogólności, czy to nauki o faktach (idiograficzne), czy nauki o prawach (nomotetyczne), to *wiedza o bycie;* filozofia w ogólności, czy to metafizyka („nauka o rzeczy w ogóle"), czy to ontologia („nauka o warunkach w ogóle"), to *wiedza o wiedzy.*

B. Homogeniczność finalna:

Istnieje trzeci element, będący podstawą wspólną elementów: bytu i wiedzy, oraz polem ich neutralizacji wzajemnej. Ten *element neutralny i podstawowy* ma cechę *aktu.* Akt znamionuje się tym, że wprowadza różność do tożsamości, a tożsamość do różności. Akt jest czynnością samorzutną, przez którą wiedza wytwarza siebie i zradza byty. Wytwarzanie samej siebie to *autogenia rzeczywistości,* zaś zradzanie bytu, to *autotezja świata.* W autogenii rzeczywistości akt wiedzy *ma byt sam w sobie,* w autotezji świata pozostaje *w relacji zewnętrznej do bytu.* Ten stan absolutnej identyczności jest to *absolut,* przedmiot filozofii; zaś ten stan względnej różności, jest to *względność,* przedmiot nauk. Ustosunkowanie dynamiczne autogenii i autotezji w łonie aktu jest to kanon powszechny powstawania wszechświata inteligibilnego (duchowego) i sensibilnego (materialnego). Odkrycie tego kanonu sprowadza do jedności absolut, przedmiot filozofii i względność, przedmiot nauk.

C. Wyznaczenie struktury rozumu samego w sobie:

Rozum sam w sobie jest to wszechświat inteligibilny i sensibilny, ujęty od strony podmiotowości. Nie możemy nic powiedzieć o istocie przedmiotowości we wszechświecie, czyli o „rzeczy samej w sobie". Stwierdzamy bezpośrednio tylko istnienie *samości,* wszelka *inność* jest nam dostępna jedynie pośrednio, przez akt wiedzy. Jest to perspektywa pan-ontologiczna. Ta nasza subiektywność ma dwojaki charakter: indywidualny i powszechny. Jako indywidualny, rozum sam w sobie zajmuje wobec wszystkiego perspektywę finitystyczną, skończonościową; jako powszechność ma tendencję infinitystyczną, nieskończonościową. Ta dwoista struktura ustanawia tzw. antynomię rozumu. Polega ona na tym, że nieskończoność, czyli nieoznaczoność (indeterminacja) własna, ukazuje się naszemu „ja" w dwu aspektach, raz jako absolut, przedmiot rozumu, a raz jako względność, przedmiot rozsądku. Jest to nic innego, jak owa hete-

rogeniczność pierwotna (rozszczepienie wnętrzne) bytu i wiedzy, motywujące nas do przekształcenia jej w homogeniczność finalną.

D. Transformacja różnorodności w jednorodność:

Wyznaczenie powyższe struktury rozumu samego w sobie powoduje przemieszczenie perspektywy naszej wiedzy. Osiągamy bowiem stanowisko nadrzędne wobec dwoistości pierwotnej naszego „ja“, obejmując obydwa jego terminy na raz. Ustanawiamy się tedy jako element neutralny czyli podstawowy, pozwalający współistnieć dwu elementom różnorodnym w funkcji jedności. Element ten ma cechę aktu, czyli *siły sprawczej,* powstającej ze skierowania swej własnej przyczynowości na antynomię skończoności i nieskończoności, jako substancję. Jest to absolutnie nowa perspektywa, przeistoczenie wnętrzne, a mianowicie perspektywa pan-metafizyczna. Rozum ogląda teraz sam siebie, jako *proces nieoznaczony* (indéfini) przejścia dynamicznego od różności względnej swej indywidualności i powszechności, do ich tożsamości absolutnej. Ten proces nieoznaczony, usymbolizowany w matematyce przez tzw. generację wielkości przestępnej, jest przerzuceniem na zewnątrz, zobiektywizowaniem, własnej indeterminacji pierwotnej rozumu. I w tym charakterze przedmiotu metafizycznego ta *nieoznaczoność wyznaczona,* w relacji do struktury własnej rozumu, jest tym, co filozofia transcendentalna nazwała „rzeczą samą w sobie“.

Identyfikacja transcendencji i empirii

Sądzę, że to podwójne uzasadnienie wyjaśnia w zupełności, w jaki sposób wrońskiści łączą ze sobą tendencję teoriopoznawczą do rozgraniczenia nauk i filozofii z tendencją metodologiczną do ich uzgodnienia i utożsamienia. Ustęp „A“ formułuje nasz punkt widzenia gnozeologiczny, uzasadniający różność elementarną filozofii i nauk, w aspekcie teorii prawdy, ustęp „B“ formułuje nasz punkt widzenia metodologiczny, postulujący ich tożsamość systematyczną w ideale metody adekwatnej. Ustęp „C“ ukazuje wspólną podstawę obydwu tych stanowisk w rozumie, a więc stanowi nasz punkt widzenia ontologiczny. Ustęp „D“ wreszcie unaocznia ostateczną identyfikację owego względnego a posteriori i absolutnego a priori, w intuicji inteligibilnej absolutu, formułując nasz punkt widzenia metafizyczny.

Identyfikacja transcendencji i empirii [„rozumowania (a prio-

ri) i doświadczenia (a posteriori)"] traci w tym ujęciu ów pozór niedorzeczności i fałszywości, jaki w niej chciał widzieć prof. Ingarden. Może oto istnieć „czyste doświadczenie", mające charakter „czystego rozumowania" i na odwrót: może istnieć „czyste rozumowanie", będące „czystym doświadczeniem" bytu samego w sobie. Albowiem widzimy bez pośrednictwa sztucznych symboli, „twarzą w twarz" niejako, jak owa nieoznaczalność i niewyrażalność czystej subiektywności aktu wiedzy, ujęta zostaje od wewnątrz, jako podmiot uprzedmiotowany, czyli spełnienie ideału schellingiańskiej „intelektuelle Anschauung".

Potwierdza się teraz zarówno wrońskistyczna definicja prawdy jako „określenia rzeczywistości przez samorzutność rozumu absolutnego", jak i moja definicja metody: „Metoda jest to sposób budowania systemu sądów, w którym wszystkie zdania są zasadami". Rozum sam w sobie jest bowiem w tym systemie *implikacją wszystkich implikacyj*, a „rzecz sama w sobie" jest w nim *znaczeniem wszystkich znaczeń*. I ta najwyższa implikacja prawdy rozciąga się istotnie, jak to postulował całkowity systemat logiki formalnej, na samo zdanie o absolucie, które ustanawia najwyższy aksjom tej doktryny; zaś to najwyższe znaczenie prawdy obejmuje znowuż, jak chce semantyka logiczna, samą istotę implikacji, jako zasady zasad, będącej najwyższym sensem doktryny.

Czyste doświadczenie „rzeczy samej w sobie", opisane w ustępie o „transformacji", polega — w tej interpretacji semantyczno-logistycznej — na *wyznaczalności wynikalności a se,* która ze względu na swój meta-inteligibilny charakter wydawała się być czymś absolutnie niezdeterminowalnym w kategoriach mowy. I na odwrót czysta transcendencja rozumu samego w sobie, utrzymującego się ponad własnym swym substratem metafizycznym, da się uchwycić, jako *wynikalność wyznaczalności in se,* która z powodu swej poza-wyrażalności wydawała się odpychać wszelkie definicje logiczne.

Słusznie nazywa Wroński ów wzór wszelkiej wynikalności „Niepojmowalnym" (Incompréhensible), a sens wszelkiej wyznaczalności „Niewysłownym" (Indicible). Jednakowoż „najwyższe normy myślenia" oraz „najwyższe reguły języka w ogóle" okazują się wystarczające, by sformułować je przynajmniej w funkcji pierwszych terminów doktryny, przekładalnych wzajemnie, z języ-

ka ontologii na język metafizyki i odwrotnie, a może również i na sam najwyższy język *filozofii w ogóle,* sprowadzający do jedności naczelne twierdzenia ontologiczne i metafizyczne.

Spróbujemy udowodnić to w rozdziale następnym.

IDEA FILOZOFII ABSOLUTNEJ

Antynomia rozumu

Wroński formułuje tak antynomię rozumu [34]).

TEZA

„Nie możemy mieć pojęcia ilostki (quantum) w wielkości przestępnej.

Dowód:

Przypuśćmy, iż możemy mieć pojęcie ilostki w wielkości przestępnej. Istota danej wielkości polega, jak już wiemy (nr. 1), na połączeniu tego, co podmiot logiczny danej wielkości zawiera jednorodnego. Tak tedy, nie możemy mieć pojęcia ilostki w danej wielkości przestępnej, nie znając zarazem połączenia, o którym mowa. Owóż nie możemy znać tego połączenia, jeżeli nie rozumiemy trybu, jakim ono zachodzi, i, z kolei, nie możemy zrozumieć tego trybu, jeżeli nie znamy *wszystkich* warunków jego możliwości, co może zachodzić wtedy jedynie, gdy szereg tych warunków jest zakończony (achevé). Stąd wniosek, że kiedybyśmy mieli pojęcie ilostki w danej wielkości przestępnej, szereg warunków możliwości trybu połączenia, o którym była mowa, połączenia, które ustanawia tę

ANTYTEZA

„Możemy mieć pojęcie ilostki w wielkości przestępnej.

Dowód:

Przypuśćmy, iż nie możemy mieć pojęcia ilostki w wielkości przestępnej. Tylko wtedy nie można mieć pojęcia ilostki w danej wielkości, gdy owa ilostka, która z konieczności należy do świata zmysłowego, sama jest niemożliwa. W tym ostatnim wypadku, połączenie tego, co podmiot logiczny danej wielkości zawiera jednorodnego, które to połączenie (jakeśmy to widzieli w dowodzie tezy) ustanawia właściwie ilostkę, byłoby również niemożliwe. Wynikało by stąd, że skoro tryb omawianego połączenia byłby w tym ostatnim wypadku z konieczności niemożliwy, warunki możliwości tego trybu, zwłaszcza dla tego wszystkiego, co *w wypadku wielkości przestępnej,* dotyczy natury szeregu tych warunków logicznych (mianowicie, że nie jest on nigdy zakończony), warunki te, powiadam, byłyby tak samo z koniecz-

---

[34]) „Sept manuscrits inédits", studium „Legislature des Mathématiques", p. 76 — 77.

iłostkę, szereg ten, powiadam, byłby z konieczności zakończony — co jest sprzeczne z naturą wielkości przestępnej.

A zatem i t. d., i t. d."

ności niemożliwe. Owóż natura tego szeregu jest *absolutnie* możliwa; tak tedy, na to, byśmy nie mogli mieć pojęcia iłostki w danej wielkości przestępnej, absolutnie możliwy szereg warunków, o którym była mowa, musiałby być niemożliwy—co jest sprzecznością.

A zatem i t. d., i t. d."

Jest to typowy dowód apagogiczny, przez sprowadzenie do absurdu konsekwencyj tezy przeciwnej. W logice zajmuje on miejsce *neutralne* między dowodem bezpośrednim (kategorycznym) a pośrednim (syllogistycznym).

Krytyka pojęć „nauki" i „filozofii"

Współistnienie semantyczne i równowartość logiczna obydwu członów tej antynomii rozumu, wyjaśnia nam z jednej strony podstawy wszelkiego *dowodzenia* (teoria wiedzy), a z drugiej strony wyznacza ściśle naturę pojęcia „nauki" i naturę pojęcia „filozofii". Obie te dyscypliny zajmują się uzasadnieniem i wytłumaczeniem istoty wszechświata, który w funkcji wiedzy jest pratypem *wielkości przestępnej*. Dlatego to nauki uwikłują się z konieczności w antynomie metafizyczne nieskończoności, jak to sformułował trafnie prof. Jasinowski. Równoważność postawy finitystycznej i infinitystycznej ma swoją najgłębszą podstawę „w konstytucyjności umysłu", a więc w samej istocie rozumu. Filozofia argumentuje za nieskończonością wszechświata, jako „szeregu warunków w ogóle", nauka za jego skończonością. Stąd różnica ***w dyrektywach dowodzenia*** tych dyscyplin. W dowodzie neutralnym Wrońskiego teza stanowi klasyczny wzór *dowodu filozoficznego,* antyteza idealny wzór *dowodu naukowego.* Gdyby szala prawdy przechyliła się na jedną z tych dwu stron możliwych, albo filozofia albo nauka musiałyby się zlikwidować. Nie nastąpiło to dotychczas (i nie nastąpi nigdy), toteż utrzymują się w metafizyce i otwierają się wciąż u podstaw nauk odwieczne antynomie idealizmu i realizmu, determinizmu i indeterminizmu, przyczynowości i kontyngentności w powstaniu świata, celowości i irracjonalizmu teleologicznego, i t. p. Wszystkie te antynomie z dziedziny pojęć „wyższych typów logicznych" dadzą się schematyzować i rozpatrywać już na

gruncie teorii mnogości, jako nauki o zbiorach skończonych i nieskończonych.

Krytyka pojęć „zdania“ i „zasady“

Wszelkie dowodzenie musi mieć postać „zdania o rzeczy“ czyli „zdania w ogóle“ i „zdania uzasadnionego“ czyli „zasady w ogóle“. Zdanie w ogóle jest to myśl wyrażona *w kategoriach komprehensji,* t. j. zrozumiale dla wszystkich. „Zasada w ogóle“ jest to wyrażenie dające się myśleć *w kategoriach artykulacji,* t. j. w ten sposób, by cała jego treść, a więc wszystkie racje i konsekwencje dały się wypowiedzieć, inaczej bowiem byłoby to jakieś mętne poczucie prawdy a nie jej upostaciowanie. Otóż takie pojęcie „zdania“ implikuje sensibilność, uzmysłowienie sobie myśli i jej analizę logiczną na części składowe, kolejno apercypowane. Jest to *ekstensywność semantyczna zdania.* Istota zdania polega więc na objęciu jedności myśli przez jej rozczłonkowanie. Jest to regresja analityczna od następstw do ich racji, czyli zasady. Zdanie zachowuje swój sens i spójnię tylko w funkcji zasady, która wprowadza jedność do wielości jego członów. Dlatego zdanie jest typowym wytworem rozsądku, którego istotą jest apercepcja kolejna wszystkich członów danego szeregu warunków. Toteż zdanie wyraża najgłębszy charakter *względności,* czyli nieskończoności danej w stosunku, jako przedmiot rozsądku. Oto najwyższa reguła „języka w ogóle“.

Natomiast pojęcie krytyczne „zasady“ implikuje koniecznie inteligibilność (uduchowienie) rzeczy, przełożenie jej na język pojęć, którego cechą jest synteza semantyczna wszystkich sensów objętych daną zasadą, tak, by mogły one być ujęte w jednym akcie myśli, wszystkie na raz, wraz z nieskończonością konsekwencyj. Jest to *intensywność logiczna zasady,* jako więzi transcendentnej między zdaniami. Istota zasady polega więc na wyrażeniu mnogości percepcyjnych przez ich jednorodność. Typowa progresja syntetyczna od racji do następstw. Zasada stwierdza swój charakter aksjomu i postulatu tylko w formule (funkcji) zdaniowej, która przez podstawianie wielości znaczeń pod „zmienne“ implikacji, okazuje swą najwyższą stosowalność techniczną. Zasada jest więc typowym produktem rozumu, jako *władzy ogólności.* Jest ona apercepcją nieskończoności „an sich“, czyli samegoż *absolutu,* wa-

runku wszystkich warunków. Dlatego „warunkowanie" jest najwyższą regułą „myślenia w ogóle".

Jasne jest, że struktura „zdania samego w sobie" (Satz an sich) odpowiada ściśle antytezie w antynomii rozumu, t. zn. budowie *dowodu uzasadniającego* nauk („dlatego", uzasadnienie przez odniesienie do przyczyn sprawczych); zaś struktura „zasady samej w sobie" (Prinzip an sich) odpowiada tezie w tej antynomii, t. zn. charakterowi filozoficznemu *dowodu wyjaśniającego* („po to", wytłumaczenie sensu i celowości wszechświata).

Krytyka pojęcia „warunku"

Załóżmy od razu: Istotę pojęcia „warunku" stanowi „wynikalność w ogóle". Z tej perspektywy widzimy jasno, że uczynić coś inteligibilnym, pojętliwym, to określić to przez „wynikalność w ogóle", czyli przez ideę ontologiczną *warunków możliwości* danej rzeczy. Na tym warunkowaniu rzeczy polega sam najrdzenniejszy akt rozumu. Redukcja do implikacji samej w sobie, t. j. do *znaku równoważności* (=), ustanawiającego uwarunkowanie (wynikalność) wzajemne we wszystkich kierunkach, stanowi postulat i czynność właściwą t. zw. „funktorów logotwórczych", czyli „funkcyj prawdziwościowych", znanych nam już z teorii dedukcji.

Akt wiedzy ujmuje sam siebie (auto-obiektywizacja) przez aktualizację własną w funkcji nieskończonego szeregu warunków (układów warunkowych). Analiza układu (okresu) warunkowego odkrywa w nim następujące części składowe:

1) sam podmiot myślący, jako *warunkujący* układu (hyperlogizm),

2) poprzednik okresu warunkowego, jako *warunek* układu

3) zasada obiektywna powiązania racji z tezą, jako *warunkowe* układu (logizm),

4) następnik okresu warunkowego, jako *uwarunkowany* układu.

A więc potoczne w logice pojęcie warunku (implikacji) wymienia tylko dwa elementy warunkowania: 2-gi i 4-ty, apercypuje niekiedy element 3-ci, jako istotę aksjomatyzacji (przedmiot logologii), przeocza zaś zupełnie element 1-szy, t. j. sam podmiot myśli.

W kategoriach logistyki elementom warunkowania odpowiadają znaki: (<), (.), (+), (ʻ). Podstawą ich wszystkich jest

znak równoważności (=), wyrażający istotę pojęcia „rozum sam w sobie". W kategoriach semantyki układ warunkowy jest warunkiem najwyższym *składni*, jako tożsamości deklinacji (w kategorii semantycznej nazw) i konjugacji (w kategorii semantycznej zdań), sprawionej przez wpływ funktorów nazwo- i zdaniotwórczych.

„Warunek w ogóle" jest sprowadzeniem do jedności tezy i antytezy antynomii rozumu przez ustanowienie ich logicznej równowartości. Można go więc wyrazić przez wzór ogólny na „kwantum" wszechświata:

$$(< = <)$$

czyli słownie: „to co jest warunkiem wszystkiego".

Jest to najogólniejszy wzór *komprehensji*, rozciągający się aż na pojęcie sprzeczne „niepojmowalności", gdyż pojmowalność i niepojmowalność są tylko odpowiednikami ontologicznymi pojęć skończoności i nieskończoności.

Więc $(< = <)$ znaczy: pojmowalność = niepojmowalność — i odwrotnie [35]).

Krytyka pojęcia „znaczenia"

Łatwo teraz wywieść przez analogię, że istotę pojęcia „znaczenia" stanowi „wyznaczalność w ogóle". Uczynić coś możliwym do oglądania, uzmysłowionym intuitywnie, to uprzystępnić to naszemu bezpośredniemu doznaniu przez „wyznaczalność w ogóle", czyli przez ideę metafizyczną *istotnych przyczyn* (sprawczych), wewnątrz danej rzeczy. [36]) Dlatego to „intuicja bytu absolutnego" u mistyków oznacza zawsze jakieś nagłe olśniewające zrozumienie istoty (sensu) wszechświata. Można stąd wnioskować, że byt czysty (i „czyste doświadczenie") należy do dziedziny mowy, lub ściślej: znaczeń najwyższych „języka w ogóle". Redukcja do znaczeń transcendentnych rzędów t. j. do sądów najogólniejszych: „jest

---

[35]) Sokrates formułował żartobliwie niepojmowalność w zdaniu: „wiem, że nie wiem"; analogicznie pojmowalność wyznacza się w zdaniu: „wiem, że wiem". Zasady sprzeczności i wyłączonego środka likwidują automatycznie pierwsze zdanie.

[36]) Cz. J. Kozłowski definiuje w swych komentarzach do „Filozofii achrematycznej": „Warunek jest tym, co zamienia absolutną indeterminację w możliwość" i „Przyczyna jest tym, co zamienia możliwość w istotność".

jest" (teza o istnieniu) i: „jest nie jest" (teza o nicości) [37]), ustanawiających wyznaczalność wzajemną we wszystkich kierunkach, należy do t. zw. „funkcyj znakujących" czyli funktorów nazwo- i zdaniotwórczych. Są to kategorie semantyczne, warunkujące *wyznaczalność treści i formy świata,* czyli wyrażenie się (doznanie) czystego aktu wiedzy jako „rzeczy samej w sobie".

„Znaczenie w ogóle" jest utożsamieniem tezy i antytezy antynomii rozumu przez ich współistnienie semantyczne. Można go więc ująć w ogólny sąd o co-jakości, wycechowalności („quidditas") wszechświata:

„jest jest"

czyli słownie: „istnienie istnieje".

Jest to najogólniejszy sens *artykulacji,* czyli wyrażalności, rozciągający się aż na znaczenie sprzeczne „niewyrażalności" (niewysłowności), gdyż wyrażalność i niewyrażalność są tylko odpowiednikami metafizycznymi pojęć skończoności i nieskończoności w tezie infinitystycznej i antytezie finitystycznej antynomii rozumu.

Meta-epistemologia

Przedmiotem meta-epistemologii jest *teoria wiedzy,* czyli nauka o „wiedzeniu w ogóle". Cechą naczelną wiedzy jest to, że jest ona postulatem i problematem dla samej siebie. Wroński nazywa to *autotelią,* własną celowością wiedzy. Jako postulat własny wiedza jest samowytwarzaniem się, aktem wiedzenia. Jako problemat własny wiedza jest samozakładaniem się, procesem poznawania. Akt wiedzenia polega na wytwarzaniu problematów i konstruowaniu narzędzi poznania. Najwyższym problematem jest dla siebie sama wiedza, jako *absolut,* najdoskonalszym narzędziem metoda adekwatna w funkcji filozofii filozofii. Proces poznawania polega na wprowadzaniu związków jedności do bytu i do myślenia o bycie (pojęcia, sądy, zasady, kategorie, idee). Najwyższym problematem poznania jest dla siebie wiedza w relacji do bytu, jako *względność,* najdoskonalszym narzędziem zaś jest metoda adekwatna w funkcji filozofii nauk. Akt wiedzenia jest przedmiotem metodologii

---

[37]) Zasady sprzeczności i wyłączonego środka likwidują automatycznie drugą tezę.

absolutnej, proces poznawania jest przedmiotem gnozeologii absolutnej.

„Wiedzenie w ogóle“ to zrozumienie i uzasadnienie. Zrozumienie polega na rozróżnieniu w każdej rzeczy bytu i wiedzy. Wystarczy, by rozum ustanowił sam prawa i zasady, które dadzą mu *zrozumienie* konstytucji świata, zgodne z jego postulatami, a na pewno będą one rzeczywistymi prawami tej konstytucji świata. Jest to właśnie *autotetyka świata*, określanie i tłumaczenie jego ustroju (bytu) w relacji do siebie (wiedzy). Uzasadnienie polega na utożsamieniu w rozumie naszym bytu i wiedzy. Wiedza nadaje sobie i światu rzeczywistość, podając uzasadnienie. Uzasadnianie świata, a przez to nadawanie mu rzeczywistości, wyłączanie fantomu, jest *funkcją chrematyczną* wiedzy, zaś uzasadnianie siebie a przez to wytwarzanie rzeczywistości własnej, poza światem stworzonym, jest *funkcją achrematyczną* wiedzy. Autotetyka świata, czyli „rzecz sama w sobie“, jest przedmiotem metafizyki absolutnej; autogenezja rzeczywistości, czyli „rozum sam w sobie“ jest przedmiotem ontologii absolutnej.

Autotetyka świata dokonuje się przez wydzielenie i wytworzenie filozofii i nauk, jako systemów poznań i narzędzi poznawczych, dających zrozumienie konstytucji świata. Ostatnim etapem tego procesu od strony nauk jest sformalizowanie nauki w systemach dedukcyjnych oraz uniwersalizacja języka w postaci języków sztucznych (systemów znakowych) [38]). Ustalenie wszystkości systemów znakowych i dedukcyjnych, pozwoli filozofii usunąć anarchię ich krzyżowania się wzajemnego i ustanowić ich encyklopedię uniwersalną. To właśnie jest *filozofia nauk,* będąca przedmiotem dodatkowym filozofii.[39])

Autogenezja rzeczywistości dokonuje się: 1) przez wytworzenie filozofii achrematycznej, jako „nauki o warunkach pierwszych rzeczywistości“, będących niczym innym, jak *istotą wnętrzną abso-*

---

[38]) Języki sztuczne („język logiki symbolicznej“, „język matematyki“, „język chemii“ i t. d.) są tym samym w stosunku do języków naturalnych, czym formalizacja systemiczna w stosunku do nauk naturalnych. Istnieje współodpowiedniość tych „języków sztucznych“ i poszczególnych systemów dedukcyjnych.

[39]) Podkreślaliśmy ustawicznie ten punkt widzenia na zjeździe krakowskim.

lutu, oraz o wszystkich implikacjach tych warunków, 2) przez wytworzenie filozofii chrematycznej, jako *apodyktyki,* t. j. „nauki o koniecznym istnieniu“ *wszelkich systemów* rzeczywistości, będących implikacjami absolutu.

Meta-metodologia

Przedmiotem metametodologii jest *technia wiedzy* czyli nauka o „działaniu w ogóle“. Pojęcie „działania w ogóle“ wiąże się ściśle z pojęciem *dzieła.* Świat jest „dziełem tworzonym“ aktu wiedzy, jako „rozumu twórczego“. Ta wzajemna relacja wewnętrzna *dzieła tworzonego* (autotetyki świata) i *rozumu twórczego* (autogenezji rzeczywistości) wyznacza charakter i strukturę dynamiczną *metody adekwatnej* („prawa tworzenia“), jako sposobu identyfikacji *czystej transcendencji* rozumu samego w sobie i *czystego doświadczenia* „rzeczy samej w sobie“. Istnieje pięć stopni tej postępowej adekwatyzacji: 1) określenie formy świata, przez wyłączenie błędu (przedmiot logiki formalnej), 2) wyznaczenie treści świata, przez zgodność pojęć (przedmiot semantyki), 3) określenie formy rzeczywistości, przez autotetykę świata (przedmiot filozofii chrematycznej), 4) wyznaczenie treści rzeczywistości, przez autogenezję tejże rzeczywistości (przedmiot filozofii achrematycznej), 5) adekwatyzacja formy i treści świata i rzeczywistości (autotezji i autogenii) w pojęciu *prawdy absolutnej* i w fakcie *kanonu genetycznego* [40]), którego skuteczne stosowanie daje nam „czyste doświadczenie“, bezpośrednią intuicję absolutu.

Uwaga: Mamy tu spełnienie zapowiedzi zawartej w definicji metody adekwatnej, podanej przeze mnie na początku. Kanon genetyczny, o którym tu mowa, ustanawia znak kongruencji semantycznej i równowartości logicznej między „zdaniami o rzeczach“ (a w szczególności *zdaniem o rzeczy samej w sobie)* a „sądami uzasadnionymi“ (a w szczególności *zdaniem o rozumie samym w sobie).*

---

[40]) Struktura tego kanonu, od strony „czystego doświadczenia“ samorzutności twórczej, wyłożona została przeze mnie w „Krytyce rozumu twórczego“. Elementy tego kanonu odpowiadają ściśle czterem elementom warunkowania.

Archi-ontologia

Akt wiedzy niewarunkowej X (hiperlogizm), chcąc się ująć w sobie, zakłada się jako proces warunkowy Y (logizm), czyli dosięga swej indywidualności w swej powszechności. Z dążności do zniesienia tej antynomii wewnątrz aktu powstaje ruch samoczynny autogeneracji i autokreacji, w którym podmiot konstruuje i produkuje sam siebie, jako systemat praw i sensów bezwzględnych, wyposażonych w konieczność równą matematycznej, gdyż opartych o intuicję absolutu (intelektualną i genetyczną).

Ta „matematyka absolutu" produkuje czyste prawdy ontologiczne, rozwiązując wszystkie antynomie, znajdujące się u podstaw pierwszych twierdzeń wszystkich systemów naukowych, nie wyłączając samej matematyki (jak to widać z opisanego trybu generacji wielkości przestępnej), jak antynomie idealizmu i realizmu, determinizmu i indeterminizmu, przyczynowości i kontyngentności świata, celowości i irracjonalizmu w rzeczywistości. Prawdy te stanowią warunki możliwości wszystkich systemów rzeczywistości, czyli zamieniają absolutną indeterminację (nieoznaczoność) treści i formy w „podmiocie transcendentalnym" w możliwość i postulat wszystkich form i treści, implikowanych przez *implikację najwyższą.*

Ta implikacja najwyższa ($< = <$), „wynikalność sama w sobie", zawierająca w sobie warunki myśli (komprehensji) i języka (artykulacji), jest funkcją najwyższego sensu („jest jest"), czyli „wyrażalności samej w sobie".

Archi-metafizyka

Tak jak istnieje prawidłowość więzi logicznej w świecie myśli, tak istnieje też i prawidłowość więzi semantycznej t. j. koniecznych stosunków (implikacyj) między sensami. Są one odwzorem prawidłowości w samej *generacji myśli* (pojęć i sądów), t. j. w realnym systemie znaczeń, wysnuwanym przez się przez akt wiedzy w autotetyce świata. Kanonem tej generacji jest *dążność do absolutu,* czyli do niewarunkowości, przez wyzwalanie się z warunkowego. Formą tej dążności jest „proces nieoznaczony" (indéfini), czyli *zawsze skończony, lecz nigdy nie zakończony,* antycypowany przez Kanta w dialektyce transcendentalnej tezy i antytezy, a wyjaśniony w swej istocie przez Wrońskiego w jego *ade-*

kwatnej teorii względności i absolutu. Motorem tego procesu jest samaż dążność do rozwiązania antynomii rozumu, a jego istotą ruch samorzutny, będący postępowym jej rozwiązywaniem. Ogólna technia absolutu, to teoria „filozofii w ogóle", jako modelu budowania praw, ustalających związki między podmiotem niewarunkowym (powszechność) a warunkowym (indywidualność). Ogólna teoria względności jest tedy teorią „nauki w ogóle", jako modelu budowania praw, określających podmiot niewarunkowy w relacji do samego siebie. Obie te kategorie praw stanowią istotne przyczyny sprawcze wszystkich części składowych świata, czyli zamieniają czystą możliwość (wszystkość zasad i problematów rozumu samego w sobie) w istotność tj. istnienie faktyczne wszystkich bytów, artykułujących *istnienie najwyższe.*

To istnienie najwyższe („jest jest"), „wyznaczalność sama w sobie", zawierająca w sobie zarówno warunki języka (artykulacji) jak i myślenia (komprehensji) jest funkcją najwyższego aksjomu (< = <), czyli „wynikalności samej w sobie".

Corrolarium

Nie od rzeczy będzie zwrócić uwagę, że w religii funkcja *„jest jest"* odpowiada słynnej tezie Starego Testamentu o istocie Bóstwa („Jestem który jestem"), zaś funkcja (< = <) odpowiada podstawowej tezie Nowego Testamentu o charakterze Słowa („pantá di'autou egéneto").

Język filozofii absolutnej

Otrzymaliśmy w ten sposób dwie funkcje najwyższe, które można by nazwać: „nad-istnieniem" (istnienie samo przez się) i „nad-implikacją" (implikacja sama z siebie), a których relacja wzajemna jest oczywista i konieczna. Funkcja „jest jest" to wyznaczalność sama przez się, recte: *samowyznaczalność;* funkcja (< = <) to wynikalność sama z siebie, recte: *samowynikalność.* Bez tych funkcyj najwyższych nie mogłyby istnieć ani mowa, ani nawet myślenie. Ponieważ zaś eliminacja myśli i wyrażania likwidowałaby w ogóle podmiot, owo kartezjańskie „cogito", jedyny substrat pewności (wiedzy) i doznania (bytu), wolno powiedzieć, że *bez tych funkcyj nie byłoby niczego,* gdyż wszelki byt dany może istnieć tylko w relacji do wiedzy. Są to zatem funkcje absolutne,

jedyne jakie posiadamy do ujmowania i wyrażania istoty rzeczywistości, czyli do rozwiązywania zagadnień i formułowania twierdzeń filozoficznych.

Są to więc *elementy języka filozofii,* jako dyscypliny najwyższej, sprowadzającej do jedności — w aspekcie chrematycznym — język filozofii i nauk, oraz — w aspekcie achrematycznym — język metafizyki i ontologii, jako dwu jej części składowych. Tę filozofię samą w sobie nazywa Hoene-Wroński filozofią absolutną.

Wrońskizm, jako filozofia absolutna, nie zakłada na wstępie wykładu swej doktryny nic więcej, jak te dwie funkcje najwyższe; dla uproszczenia zwie on funkcję „jest jest" Absolutem, zaś funkcję (< = <) Słowem. Każdy czytelnik może to sprawdzić już w popularnym wykładzie doktryny wrońskistycznej, podanym w „Prolegomenach", w szczególności we wstępie do I tomu.

Problematyka filozofii absolutnej

Rozumie się samo przez się, że problematem najwyższym tak pomyślanej filozofii absolutnej, operującej jedynie pierwotnymi funkcjami „Absolutu" i „Słowa", winno być sprowadzenie do jedności tych dwu elementów absolutnych „języka filozofii", czyli *przekładalność ich wzajemna.* Ta identyfikacja systematyczna sensu najwyższego „języka w ogóle" i wzoru najwyższego „myślenia w ogóle" da się urzeczywistnić dzięki temu, że funkcje te warunkują się wzajemnie i nie mogłyby istnieć jedna bez drugiej. Cała problematyka rdzenna filozofii absolutnej zawiera się tedy w polu ustosunkowania tych dwu funkcyj granicznych i ustanawia się przez dążność przejścia od ich różności do ich utożsamienia.

Nie miejsce tu na wykład, jak dokonuje tego filozofia absolutna. Wystarczy, gdy powiem, że drogą do tej identyfikacji funkcyj absolutnych jest przekształcenie ich w „pojęcie najwyższe", będące ich tożsamością w aspekcie „filozoficznym", i w „intuicję najwyższą", która jest ich tożsamością w aspekcie „religijnym". Gdy mianowicie próbujemy ująć sens pojęcia *warunku absolutnego* (< = <), wykrywamy w nim następujące składniki:

Pozycja	=	faktyczność wiedzenia (pewności)
Negacja	=	faktyczność niewiedzenia (niepewności)
0	=	niewiedza absolutna
1	=	wszechwiedza absolutna

Ponieważ negacja likwiduje się sama, otrzymujemy w konkluzji brak wszelkiej niepoznawalności w wiedzy, wziętej w oderwaniu od świata rzeczy, czyli w rozumie samym w sobie. Jest to pojęcie *absolutnej świadomości,* samowiedzy. Wroński nazywa to „wiedzą samą w sobie“ (Savoir-en-soi-même, Arcy-wiedza).

Gdy, z kolei, chcemy pojąć istotę *sensu absolutnego* („jest jest“), wykrywamy w nim następujące składniki:

Pozycja	=	możliwość istnienia
Negacja	=	możliwość nieistnienia
0	=	nicość absolutna
1	=	wszystkość absolutna

Ponieważ negacja likwiduje się sama, otrzymujemy w konkluzji bezsensowność samego pojęcia nicości, w odniesieniu do wiedzy, jako rzeczy samej w sobie. Jest to intuicja *niemożliwości nieistnienia.* Wroński nazywa to „bytem samym w sobie“ (Arcy-byt).

Aspekt „spekulatywny“ i „praktyczny“

Wiedza sama w sobie jako pojęcie najwyższe, to „świadomość absolutna“. Byt sam w sobie, jako intuicja najwyższa, to „niemożliwość nieistnienia“. Definicja „świadomości absolutnej“, w języku wrońskizmu, brzmieć będzie: Absolut = Warunkowanie, czyli: („jest jest“) = („<=<“). I definicja „niemożliwości nieistnienia“, w tymże języku, brzmieć będzie: Słowo = Wszechistnienie, czyli: („<=<“) = („jest jest“).

W zasadzie potrzebna nam jest tutaj tylko pierwsza definicja, mieści ona bowiem *wystarczający warunek* filozofii absolutnej, jako doktryny spekulatywnej. Jednakże wrońskizm ma również swój aspekt praktyczny, swoje „posłannictwo“, ponieważ definicja równoważna „niemożliwości nieistnienia“ jest — jako intuicja „istoty wnętrznej absolutu“ — rozwiązaniem problematu najwyższego wszystkich religij. To „posłannictwo“ szczególne filozofii, polegające na tym, że przez rozwiązanie problematu najwyższego wszystkich religij, staje się ona właściwie „religią absolutną“, określa Wroński terminem „mesjanizm“ (tak nieszczęśliwie wypaczonym przez Mickiewicza i Towiańskiego, i w konsekwencji zdepopularyzowanym w opinii, choć nikt nie rozumie, co oznacza to pojęcie).

Na wstępie swej „Filozofii achrematycznej“ Wroński pisze:

„Warunkowanie to wiedza sama w sobie, bez żadnej relacji z bytem; i, w konsekwencji, ona to jest *prawdą absolutną*.

Jako wiedza sama w sobie, w której zachodzi tożsamość pierwotna bytu i wiedzy względnej do bytu, warunkowanie jest zarazem subiektywne i obiektywne.

Ta absolutna subiektywność, jest to Ja absolutne wszechświata, osobowość Boga, czyli Rozum; i ta obiektywność absolutna wszechświata jest to Nie - Ja absolutne wszechświata, dzieło Boga czyli Świat"...

Widzimy tedy, że od pojęcia warunkowania Wroński dochodzi koniecznie do pojęcia „Boga", a więc do aspektu „religijnego" doktryny, zawartego w drugiej definicji. I nic dziwnego, skoro definicje te są równoważne. Sprowadzając obie do jedności, otrzymujemy ostateczną definicję:

Warunkowanie = Wszechistnienie.

Ten wstęp propedeutyczny, objaśniający w zarysie terminologię i problematykę filozofii absolutnej, powinien być wystarczającym dowodem, że metoda adekwatna *jest możliwa*, a jej zastosowanie do najwyższych zagadnień filozoficznych, rzuca zupełnie nowe światło na odwieczne pytania metafizyki i ontologii.

Metadedukcja z istoty absolutu

Wroński oznacza „intuicję najwyższą" Wszechistnienia terminem: Arcy-absolut (Archi-absolu, Indicible); jest to element podstawowy wszelkiej teorii wszechświata. „Pojęcie najwyższe" Warunkowania, stanowiące przedmiot „filozofii achrematycznej" nazywa on po prostu „rozumem samym w sobie" (Incomprehensible)[41]); jest to najwyższe narzędzie technii wszechświata. Toteż „intuicja najwyższa" jest tylko wynikiem autorefleksji tego podmiotu absolutnego, ujęciem się przezeń w funkcji przedmiotu absolutnego, podstawy ostatecznej wszystkiego. J. J. Stępniewski używa, dla określenia tego „pojęcia najwyższego" terminu: Archi-logos. Wydaje się to słuszne.

Cz. J. Kozłowski w następujący sposób definiuje odnośne czwórki elementów warunku absolutnego i sensu absolutnego (pozycja, negacja, 0 i 1).

---

[41]) Ob. „Cent pages décisives", p. 49.

Warunek absolutny:

możliwość pewności absolutnej
możliwość niepewności „
niemożliwość pewności „
niemożliwość niepewności absolutnej.

Ponieważ dwa terminy środkowe znoszą się, pozostają tylko terminy zewnętrzne, które zakładają to samo, gdyż *niemożliwość niepewności abs.* = *możliwość pewności abs.* (=„wiem, że wiem").

Sens absolutny:

możliwość istnienia absolutnego
możliwość nieistnienia „
niemożliwość istnienia „
niemożliwość nieistnienia absolutnego.

Ponieważ dwa terminy środkowe znoszą się, pozostają tylko terminy zewnętrzne, które zakładają to samo, gdyż *niemożliwość nieistnienia abs.* = *możliwość istnienia abs.* (= „jest jest").

Metodę adekwatną, czyli Prawo Stworzenia (identyfikacja absolutnego a priori = „pojęcia najwyższego" i absolutnego a posteriori = „intuicji najwyższej"), pobudowuje Wroński z czterech elementów Warunkowania. Zastosowując ją następnie do rzeczonej „intuicji najwyższej" (sensu absolutnego, Wszechistnienia) wyprowadza z niej wszystkie możliwe systemy rzeczywistości wszechświata, których dedukcja z owego arcy-aksjomu wyposażona jest w pewność niewarunkową. Oto dlaczego Wroński mówi w swych dziełach o „nieomylności" filozofii absolutnej. Wroński konstruuje poznania (twierdzenia) filozoficzne *w intuicji absolutu,* tak jak matematyka konstruuje je *w intuicjach czasu i przestrzeni.* Ta metadedukcja struktur logicznych i znaczeń semantycznych wszystkich systemów rzeczywistości z „istoty wnętrznej absolutu", mogłaby więc być zakwestionowana tylko wówczas, gdybyśmy zakwestionowali i pewność apodyktyczną twierdzeń matematycznych. Mało tego: musielibyśmy zakwestionować również całą logistykę i semantykę, gdyż „funkcje najwyższe" metody adekwatnej są identyczne z funkcjami, na których wspiera się gmach tych obydwu dyscyplin, a mianowicie z najwyższym funktorem „logotwórczym" („=") i z najwyższym funktorem „znakującym" („jest"), podniesionymi tylko do potęgi przez to, że są one elementami, na których sprawuje swe działania filozofia absolutna.

WNIOSKI KOŃCOWE

Jak przeprowadziłem dowód?

Rozważania moje były może nieco trudniejsze pod koniec niniejszego studium „apologetycznego" i wymagały znacznego skupienia uwagi, musiałem tu bowiem posługiwać się skrótami myślowymi. Sądzę jednakowoż, że udało mi się przeprowadzić dość jasno swą myśl przewodnią.

W studium tym, stanowiącym uzupełnienie dyskusji na zjeździe krakowskim, zamierzyłem dać dowód, że *możliwa jest metoda adekwatna i że jest nią właśnie metoda filozofii absolutnej*. Przeprowadziłem go dwojakim sposobem: a) przez okazanie konieczności filozoficznej takiej metody, b) przez wykazanie niemożliwości (niedorzeczności) tezy przeciwnej. Ten drugi dowód przeprowadziłem przy pomocy krytyki podstaw samejże logistyki i semantyki, stwierdzając naocznie, że postulat takiej metody mieści się w nich samych, a nieistnienie jej uczyniłoby chwiejnym i wątpliwym cały walor naukowy tych dyscyplin.

Dla ścisłości zdam jeszcze sprawę z konstrukcji mojego dowodzenia, aby nic nie pozostało tu niejasnym:

Wyszedłem z ideału metody adekwatnej, której poszukiwanie jest wspólne zarówno nam, wrońskistom, jak przedstawicielom nauk formalnych. Przy pomocy krytyki pojęcia prawdy okazałem *konieczność filozoficzną istnienia* metody adekwatnej (Wyniki tego etapu dowodzenia ująć można w zdaniu: „Jeżeli istnieje filozofia, to musi istnieć metoda adekwatna"). Przy pomocy krytyki podstaw nauk formalnych — a więc i „nauki w ogóle" — wykazałem *niemożliwość naukową nieistnienia* metody adekwatnej (Wynik tej części dowodzenia ująłbym w zdaniu: „Jeżeli istnieją nauki, to nie może nie istnieć metoda adekwatna"). Następnie, w rozdziale o stosunku wzajemnym filozofii i nauk, okazałem w jaki sposób oba te rodzaje poznania, warunkowe (względne) i niewarunkowe (absolutne), warunkują się wzajemnie, tj. w czym filozofia i nauki różnią się od siebie, i jak się utożsamiają (Wynik tej części dowodzenia: „Jeżeli współistnieją: filozofia i nauki, to metoda adekwatna musi być filozofią filozofii i filozofią nauk zarazem, czyli filozofią absolutną"). Wreszcie w rozdziale o elementach i strukturze filozofii absolutnej wykazałem, że metoda tej filozofii prowadzi do rozwią-

zania antynomii rozumu, t. j. pozornego przeciwieństwa poznania a priori („czystego rozumowania“) i poznania a posteriori („czystego doświadczenia“). (Wynik tego etapu dowodzenia: „Jeżeli istnieje filozofia absolutna, to musi ona podać warunek absolutny i sens absolutny wszechświata, jako przedmiotu poznań filozoficznych i naukowych“).

Otrzymaliśmy w ten sposób cztery „zdania o rzeczach“, mające postać „sądów uzasadnionych“:

I. „Jeżeli istnieje filozofia to musi istnieć metoda adekwatna“.

II. „Jeżeli istnieją nauki to nie może nie istnieć metoda adekwatna“.

III. „Jeżeli współistnieją: filozofia i nauki to metoda adekwatna musi być metodą filozofii filozofii i filozofii nauk, czyli filozofią absolutną“.

IV. „Jeżeli istnieje filozofia absolutna to musi ona podać warunek absolutny i sens absolutny wszechświata, jako przedmiotu poznań filozoficznych i naukowych“.

Twierdzenie I-sze i II-gie zawiera wystarczający dowód na istnienie metody adekwatnej. Twierdzenie III-cie i IV-te dowodzi w sposób wystarczający, że metodą tą jest właśnie metoda filozofii absolutnej.

Wnioski pochodne

W toku niniejszego dowodzenia doszliśmy ponadto do następujących wniosków pochodnych:

Nauki formalne posiadają niezwykłą ważność i płodność, jako narzędzia myśli, czyli „nauki pomocnicze“ filozofii; ważność ta i płodność jest nawet, w tym aspekcie „pomocniczym“, większa niż mniemają sami przedstawiciele tych dyscyplin. Jednakowoż metoda aksjomatyczna, wsparta o semantyczną teorię poznania, nie nadaje się do rozwiązywania zagadnień filozoficznych, może tedy być użyta jedynie do sformalizowania nauk w systemy dedukcyjne, dla ostatecznego uporządkowania — przez oddzielenie nauk od filozofii — całokształtu problematyki poznawczej.

Nauki formalne i filozofia absolutna uzupełniają się nawzajem, gdyż: a) filozofia absolutna, dzięki posiadanej metodzie adekwatnej, daje ugruntowanie teoriopoznawcze tym dyscyplinom,

przez wywód genetyczny (t. j. empiriotranscendentny) ich podstaw, b) nauki formalne, dzięki oczywistości logicznej i zrozumiałości powszechnej ich języka dla „nauk szczegółowych", mogą być łącznikiem pomiędzy światem pojęciowym nauki a światem pojęciowym filozofii.

Uwaga: Nie należy, rzecz prosta, zapominać o tym, że swą naoczność oglądową otrzymują te dyscypliny od matematyki i metody matematycznej, którą tu pomijam, gdyż zajmę się jej stosunkiem do filozofii i do metody adekwatnej w innym studium, poświęconym specjalnie temu zagadnieniu.

To wzajemne uzupełnianie się wrońskizmu i nauk formalnych uzasadnia i wyjaśnia nam możliwość znalezienia wspólnego języka pomiędzy nimi. Wielu zadziwił być może fakt, że moja definicja metody adekwatnej sformułowana w języku filozofii, ma walor powszechny, t. j. przekładalność na wszystkie języki (w danym wypadku na język logistyki i semantyki). Równie dziwnym wydaje się na pierwszy rzut oka, że „funkcje najwyższe" filozofii absolutnej są przekładalne na język logistyki i język semantyki, gdzie odpowiadają pojęciom „wynikalności w ogóle" i „wyrażalności w ogóle", podstawowym dla tych dyscyplin. Ale ta wspólność języka pochodzi właśnie z ich natury: a) filozofii absolutnej, jako ugruntowania nauk formalnych, b) nauk formalnych, jako jej dyscyplin pomocniczych.

Prócz powyższych wniosków teoretycznych, wyprowadzam jeszcze wnioski praktyczne:

Okazuje się, z toku niniejszego dowodzenia, że istnieje już, przynajmniej w swych fundamentalnych założeniach, filozofia, jako dyscyplina ścisła („matematyka absolutu"), przez co spełnione zostało, niedościgłe — zdawało by się — marzenie Kanta; czas więc skończyć z teoriopoznawczym agnostycyzmem, podającym w wątpliwość zarówno pojęcie prawdy, jak walor naszych poznań.

Osiągnięcia filozofii absolutnej, nawet najwyższe, mogą być — jak wykazałem — formułowane w języku nauk formalnych, co pozwala na ich zużytkowanie techniczne dla ugruntowania i wyjaśnienia podstaw wszystkich nauk szczegółowych. Może to mieć poważne konsekwencje dla tych nauk, gdyż ich szczytowe problematy, uwikłane dotąd w antynomie metafizyczne finityzmu i infini-

tyzmu, mogą być na gruncie Prawa Stworzenia z łatwością rozwiązywane. Dowód tej potęgi poznawczej metody adekwatnej dał Wroński, budując swój systemat filozofii matematyki i dokonując rozległej reformy wiedzy. [42])

Uwaga. Zaznaczyłem już na innym miejscu, że logistyka — podobnie jak matematyka — może dać nam tylko *schematy* prawd wyższego rzędu, odkrytych przez filozofię absolutną. Tak np. teoria klas może nam dać schemat procesu nieoznaczonego, jako trybu *generacji* zbiorów coraz to wyższych rzędów, oraz związków między tymi zbiorami (indywidualność — powszechność, skończoność — nieskończoność); teoria relacyj może dać nam schemat stosunków, z których pobudowane jest Prawo Stworzenia, jako struktura absolutna *kreacji* (v. filozofia achrematyczna: równość — nierówność, różność — nieróżność i t. d.); wreszcie obie te części składowe logiki symbolicznej mogą dostarczyć schematów t. zw. antynomii rozumu. Zapewne dlatego prof. Leśniewski, w przeczuciu tego zastosowania teorii klas i teorii relacyj, nazwał tę część logiki *nową ontologią.*

Wynika z tego z całą oczywistością, że Wroński wyprzedził swą epokę w większej mierze, niż którykolwiek z dotychczasowych reformatorów i prekursorów nowych dróg nauki; zakładał on bowiem i rozwiązywał problematy, które dziś dopiero „wchodzą na warsztat". To nam tłumaczy wystarczająco przyczynę niezrozumienia i niewykorzystania jego doktryny przez tyle dziesięcioleci.

Filozofia Hoene-Wrońskiego nie jest wykładana na naszych uczelniach wyższych; nie jest też uwzględniana w naszych podręcznikach historii filozofii (za wyjątkiem krótkiej parustronicowej wzmianki w książce prof. Tatarkiewicza). Ten stan rzeczy trudno nazwać inaczej, jak: karygodnym zaniedbaniem. Pominięcie filozofii absolutnej stanowi bowiem nie tylko niedopuszczalną lukę w wykształceniu historyczno-filozoficznym, lecz ponadto hamuje rozwój wiedzy, utrzymując świat naukowy w nieświadomości nowych narzędzi poznawczych, które są już w posiadaniu ludzkości.

---

[42]) V. „Messianisme. Réforme absolue du Savoir humain" (3 tomy) i inne dzieła. Wskazuję zwłaszcza na Wrońskiego mechanikę niebios, teorię cieczy, antyatomistyczną teorię budowy materii, filozofię muzyki, filozofię polityki (t. zw. metapolitykę), system „ekonomii dynamicznej" i t. p.

Toteż studia filozofii Hoene-Wrońskiego, a w szczególności jego kanonu genetycznego, winny być niezwłocznie wprowadzone do programów nauczania na uniwersytetach polskich.

*

Starcie polemiczne między wrońskizmem a naukami formalnymi nie mogło pozostać bez następstw. Ja ze swej strony dołożyłem wszelkich starań, by nieporozumienia terminologiczne, teoriopoznawcze i metodologiczne między „szkołą wrońskistyczną“ a „szkołą warszawską“ zostały wyrównane. Nie wiem, czy podobny akt dobrej woli nastąpi również ze strony przeciwnej. Będę jednakowoż spokojny w swym sumieniu naukowym, że spełniłem to co do mnie należało.

Oby trud mój nie był bezowocny dla kultury polskiej.

P. P. Demlańczuk

O TWIERDZENIU CLAIRAUT'A

W artykule tym uzasadnimy ściśle, że słynne twierdzenie Clairaut'a*)

$$\Gamma + \Theta = \frac{5}{2} q \qquad (1)$$

ustalające związek między spłaszczeniem ziemi Θ, wielkością Γ wyrażającą się

$$\Gamma = \frac{(g)'' - (g)'}{(g)'} \qquad (2)$$

oraz wielkością q, scharakteryzowaną

$$q = \frac{\mu b}{(g)'} \qquad (3)$$

wyraża nic innego jak tylko

$$\frac{\Gamma_N + \Gamma_H}{2} + \frac{\Theta_N + \Theta_H}{2} = \frac{5}{2} q \qquad (4)$$

We wzorze (4) symbolem Γ_N oznaczono wartość Γ odpowiadającą elipsoidzie jednorodnej Newtona, zaś symbolem Γ_H oznaczono wartość Γ odpowiadającą elipsoidzie centralnej Huyghens'a.

Analogiczne znaczenia posiadają wielkości Θ_N, oraz Θ_H.

Zaznaczymy przytem, że $(g)''$ oznacza przyśpieszenie siły ciężkości na biegunie, zaś $(g)'$ przyśpieszenie siły ciężkości na równiku, μ — oznacza kwadrat szybkości kątowej Ziemi, b — promień równika Ziemi.

W pracy swej pod tytułem „Nueva Demostracion Del The-

*) Por. P. Chomicza „O twierdzeniu Clairaut'a" (Rozważania Hoene-Wrońskiego)" Odbitka z „Przeglądu Mierniczego", r. 1929, str. 8.

oreme De Clairaut" (Revista De Ciencias Ano XXXVIII Numero 417, Lima, Peru), uzasadniłem następujące związki dla elipsoidy jednorodnej Newtona oraz centralnej Huyghens'a, mianowicie

$$\Theta_N = \frac{5}{4} q; \quad \Gamma_N = \frac{5}{4} q \qquad (5)$$

przeto

$$\Gamma_N = \Theta_N \qquad (6)$$

$$\Theta_H = \frac{1}{2} q; \quad \Gamma_H = 2q \qquad (7)$$

przeto

$$\Gamma_H = 4\Theta_H \qquad (8)$$

Biorąc średnią arytmetyczną z wielkości Γ_N oraz Γ_H, mamy

$$\Gamma = \frac{\Gamma_N + \Gamma_H}{2} = \frac{\frac{5}{4}q + 2q}{2} = \frac{13}{8} q \qquad (9)$$

Biorąc zaś średnią arytmetyczną z wielkości Θ_N oraz Θ_H, otrzymamy

$$\Theta = \frac{\Theta_N + \Theta_H}{2} = \frac{\frac{5}{4}q + \frac{1}{2}q}{2} = \frac{7}{8} q \qquad (10)$$

Dodając do siebie stronami wzory (9) oraz (10), będziemy mieli

$$\Gamma + \Theta = \frac{5}{2} q \qquad (11)$$

lub w postaci

$$\frac{\Gamma_N + \Gamma_H}{2} + \frac{\Theta_N + \Theta_H}{2} = \frac{5}{2} q \qquad (12)$$

Jest to zaś nic innego, jak tylko związek Clairaut'a. Widzimy więc, że nie jest konieczne wznoszenie rusztowania algorytmicznego, którym posługują się uczeni celem uzasadnienia związku Clairaut'a, bowiem jak z powyższego artykułu wynika osiągnąć to można w sposób niezmiernie prosty.

POLEMIKA W „ACTA ASTRONOMICA"

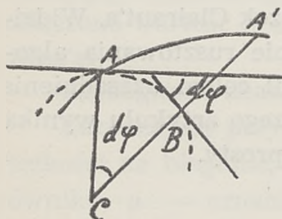
W „Acta Astronomica". z lutego 1938, ukazał się artykuł F. Koebckego p. t. „Über Hoene-Wrońskis Überlegungen zur Himmelsmechanik...", w którym autor usiłuje wykazać błędność naczelnych twierdzeń Wrońskiego z dziedziny mechaniki niebios, oraz przeprowadza krytykę prac jego kontynuatorów z tego zakresu. W odpowiedzi na to w dalszych numerach tego pisma (w lipcu i w grudniu 1938) ukazały się, również w języku niemieckim, artykuły polemiczne prof. P. Chomicza i P. P. Demiańczuka, które drukujemy poniżej w polskim przekładzie.

(Redakcja).

I.

O prawie najwyższym mechaniki Hoene-Wrońskiego

Autor artykułu: „Über Hoene - Wrońskis Überlegungen zur Himmelsmechanik und deren Wiederaufnahme durch einige neueren Autoren" w „Acta Astronomica" luty 1938, błędnie zrozumiał prawo najwyższe mechaniki niebios Hoene - Wrońskiego, a to z tego powodu, że przeoczył, iż siła bezwładności jest prostopadła do promienia wodzącego. Ponieważ obszer-



C, A — materialne punkty,
A A' — orbita,
dφ — kąt różniczkowy pomiędzy promieniami wodzącymi CA i CA',
AB — łuk koła, zakreślonego z punktu C, mający uwidocznić wielkość kąta załamania siły bezwładności pod działaniem siły przyciągania.

niej omówiliśmy to gdzie indziej („Teoria względności Einsteina w świetle filozofii absolutnej Hoene - Wrońskiego" — Warszawa 1922, oraz „Zet" 15.V.1933), poprzestajemy na podaniu samego wykresu, który dobitnie wykazuje koncepcję tego prawa u Hoene - Wrońskiego i błę-

dną jej interpretację przez F. Koebckego; ogólność tego prawa wynika ex definitione ac constructione. — Ch. Lagrange, pod którego wpływem pozostawał F. Koebcke, przytacza kilka dowodów, mających zbić to prawo, lecz dowody te są tego rodzaju, że gdyby choć jeden był należycie uzasadniony, nie było by potrzeby przytaczać innych. We wspomnianych naszych pracach wykazaliśmy wyższość prawa Hoene - Wrońskiego nad prawem Newtona, polegającą głównie na tym, że to prawo jest aprioryczne, ma postać różniczkową i jest algorytmicznym wyrazem równowagi między siłą przyciągania i odpychania; współistnienie tych sił jest postulowane przez rozum, jak to wykazał Kant. Tym, którym pogląd taki wydałby się przestarzały, przypominamy powiedzenie H. Weyl'a, że świat zjawisk musi być izomorficzny ze światem absolutnym *).

Paulin Chomicz.

II.

Odpowiedź na krytykę p. F. Koebcke w „Acta Astronomica"

Artykuł p. Koebcke pod tytułem „Über Hoene-Wrońskis Überlegungen zur Himmelsmechanik...", mający na celu ocenić wartościowość wyników osiągniętych przez Hoene-Wrońskiego w mechanice niebios oraz hydrostatyce, jako też krytyczne oświetlenie mych prac (pomijam uwagi p. Koebcke odnoszące się do prac Godofredo Garcia, oraz Ksawerego Jankowskiego), nie osiągnęły rzec można zamierzonego celu.

Wykażemy to.

Zaraz na wstępie, w krytyce p. Koebckego, spotykamy błąd zasadniczy, polegający na mylnym uzasadnieniu prawa podstawowego mechaniki niebios.

$$G dt = - \omega d\varphi \qquad (1)$$

Błąd ten jest zresztą analogiczny do błędu popełnionego przez Ch. Lagrange'a w rozprawie pod tytułem: „Exposition Critique de la méthode de Wronski pour la résolution des problèmes de Mécanique céleste". Praca ta jest znaną recenzentowi, jak to wynika z treści jego krytyki.

---

*) Cytat ten, wyjęty z „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft", 1927, ze względu na jego ważność, uzupełniamy tu: dlatego, nie znając rzeczy w sobie, wiemy jednak o nich tyle, co i o zjawiskach... Kiedyś uda się niewątpliwie całą rzeczywistość poddać konstrukcji teoretycznej.

Mianowicie błąd p. Koebcke polega na tym, że na wyznaczenie siły bezwładności H, przyjmuje on wyrażenie

$$G = \frac{v^2}{\rho} \sec\omega \qquad (2)$$

w którym v oznacza szybkość całkowitą w orbicie, ρ oznacza promień krzywizny toru tego ciała poruszającego się, zaś ω oznacza kąt między promieniem krzywizny ρ i kierunkiem siły grawitacji G. Jednak recenzent powinien pamiętać, że szybkość całkowita w orbicie, jako też i promień krzywizny toru, są wynikiem jednoczesnego działania siły bezwładności H, oraz siły grawitacji G, a więc jako takie nie mogą być użyte do określenia siły bezwładności H.

Przy określeniu siły bezwładności H, należy uwzględnić właściwość, tkwiącą w samej jej naturze, mianowicie, że jest ona prostopadłą do promienia wodzącego (linii łączącej ciało poruszające się z ciałem, pod wpływem którego ruch się odbywa).

W prawie więc najwyższym mechaniki, wyrażonym wzorem (1), należy rozumieć, że czynnik w posiadający wymiar szybkości, powinien być traktowany jako składowa szybkości całkowitej w orbicie, w kierunku prostopadłym do promienia wodzącego, lub też jako kombinacja dowolna z szybkości całkowitych w orbicie, spełniających warunek prostopadłości do promienia wodzącego. Na przykład w wypadku toru eliptycznego, w stanowi wartość średnią arytmetyczną z całkowitych szybkości w orbicie, prostopadłych do promienia wodzącego, a to będzie spełnione w aphelium i perihelium.

Tej właśnie podstawowej własności siły bezwładności nie zrozumiał p. Koebcke, w konsekwencji czego wysnuł fałszywe wnioski odnośnie do mechaniki niebios według H-Wrońskiego.

Co zaś się tyczy uwagi p. Koebcke, że wyprowadziłem ponownie wzory H-Wrońskiego na zmianę elementów planety pod wpływem sił zakłócających, uzasadnione uprzednio przez Ivona Villarceau, to zmuszony jestem dodać w swym imieniu, że uzasadnienie to uskuteczniłem przy pomocy metody innej, niż to uczynił Villarceau, i mającej tę przewagę, że szybko prowadzi do otrzymania ostatecznego wyniku.

Kończąc zaś odpowiedź p. Koebckemu na jego krytykę poglądów H-Wrońskiego w mechanice niebios, oraz na krytykę mych prac odnoszących się do tego tematu, chciałbym zwrócić uwagę, że w równaniu (5) oraz (6) w krytyce recenzenta, należało by omówić znaczenie symbolu ds, który na stronicy 77 posiada znaczenie łuku, oraz na stronicy 80 posiada toż samo znaczenie. Bez uwagi, że ds oznacza kąt, równania (5) oraz (6) są błędne.

Przechodząc zaś do krytyki p. Koebckego mej pracy pod tytułem „Déduction des équations de l'équilibre de Hoene-Wroński pour le système deformable" (Astronomical Observatory of the Warsaw University Reprint Nr 28 z 1935), zaznaczyć muszę, że równania (8) w

mej pracy istnieją w wypadku „*Et comme* $\frac{v}{S} \neq 0$".

Oznacza to, że rozpatrywałem warunek, któremu powinna zadość czynić siła S (recenzent dla siły przyjmuje symbol F), aby mógł zaistnieć stan równowagi statycznej, nie zaś sam moment równowagi statycznej, jak to błędnie zrozumiał recenzent. Pan Koebcke nie popełniłby zapewne tego błędu, gdyby wnikliwie zwrócił uwagę na równanie (6) mej pracy, przedstawiające, że równanie linii sił pokrywa się z równaniem linii prądu, a z którego wynika bezpośrednio, że nie rozpatrywałem wypadku v = o.

Pan Koebcke wnioskuje, że dla wypadku istnienia równowagi statycznej, to jest dla v = o, z wyrażenia (7) podanego w mej pracy w postaci

$$\frac{v}{S} \begin{vmatrix} i, & j, & k \\ X, & Y, & Z \\ X_H, & Y_H, & Z_H \end{vmatrix} = 0 \qquad ...(7) \; ...(3)$$

bynajmniej nie wynika, że wyznacznik wzmiankowany jest równy zeru (nadmienimy przytem, że recenzent oznacza symbole X, Y, Z, przez P, Q, R, zaś symbole X_H, Y_H, Z_H, przez X, Y, Z).

Jest to oczywiście błędny wniosek, bowiem recenzent powinien pamiętać, że dla wypadku v=o, jest zawsze

$$\frac{d\bar{S}}{dt} = 0, \qquad (4)$$

bowiem $\bar{S}$ jako funkcja położenia nie zmieniającego się cząsteczki, jest niezmienna.

W tym więc wypadku równanie (7) w ogóle nie istnieje, nie ma więc najmniejszej potrzeby dyskutować o nieistniejącym równaniu, jak to czyni p. Koebcke.

Odnośnie zaś mej pracy pod tytułem „Hoene-Wroński's problem of the static equilibrium of the fluid mass" zamieszczonej w „Revista de Ciencias" Nr 420 Ano XXXVIII, 1937, wyjaśnimy co następuje. Wniosek do jakiego doszedł p. Koebcke o błędnej rzekomo mojej interpretacji równania

$$dp_1 = \Delta \, f ds \cos(f \hat{} ds) \qquad (5)$$

nie jest przez recenzenta udowodniony, ani w ogóle prawdziwy. W celu odróżnienia ciśnienia, wywartego przez siłę motoryczną dmf, od ciśnienia wywartego przez opór płynu, wprowadzam odpowiednio symbole dp_1 oraz dp.

Z samego uzasadnienia wyrażenia (5) wyniknie bezpośrednio słuszność mojej interpretacji.

Niech na cząsteczkę płynną działa siła o przyśpieszeniu rów-

nym f; jeśli więc cząsteczka posiada masę d*m*, to siła motoryczna będzie d*m*f.

Pod działaniem tej siły cząsteczka płynna przesunie się na odległość ds, pod kątem (f ^ ds) do kierunku działania siły dmf.

Praca elementarna na tym przesunięciu wynosi

$$dL = dmf\, ds \cos (f \hat{}\, ds) \qquad (6)$$

Ponieważ masa cząsteczki płynnej w punkcie o współrzędnych x,y,z, równa się jej objętości pomnożonej przez gęstość płynu w tym punkcie, możemy więc napisać

$$dL = d\bar{v}\, \Delta\, f ds \cos (f \hat{}\, ds) \qquad (7)$$

gdzie $d\bar{v}$ — oznacza objętość cząsteczki płynnej, zaś Δ gęstość płynu w punkcie o współrzędnych x,y,z.

Pisząc równanie (7) w postaci

$$\frac{dL}{d\bar{v}} = \Delta\, f\, ds \cos (f \hat{}\, ds) \qquad (8)$$

stwierdzamy, że posiada ono wymiar ciśnienia, które oznaczymy symblem dp_1, formuła (8) zapisze się więc w postaci

$$dp_1 = \Delta\, f\, ds \cos (f \hat{}\, ds) \qquad (9)$$

Jeśli zaś założymy, że cząsteczka płynna, pod działaniem siły dmf, może się jedynie przesuwać w kierunku działania siły, wówczas w wyrażeniu (9) będzie

$$\cos (f \hat{}\, ds) = 1 \qquad (10)$$

czyli przyjmie ono postać

$$dp_1 = \Delta\, f\, ds \qquad (11)$$

Jeśli zaś ma zaistnieć równowaga w sensie statycznym, to powinien opór stawiany przez płyn cząsteczce płynnej być równy sile motorycznej na nią działającej, a więc musi zachodzić zawsze równość

$$dm\, R = -\, dm\, f \qquad (12)$$

Ciśnienie więc wywierane przez płyn wynosić będzie

$$dp = -\, \Delta\, f\, ds \qquad (13)$$

Równanie (13) ustala więc równowagę statyczną cząsteczki płynnej w punkcie o współrzędnych x,y,z.

Z powyższych rozważań wynika bezpośrednio, że w równaniu (9) lub odpowiednim mu równaniu (2) podanym w mej pracy, nie ma mowy jeszcze o równowadze w sensie statycznym dmR = — dmf, a więc tym samym musi istnieć przesunięcie cząsteczki płynnej pod działaniem siły motorycznej d*m*f. Ta rzecz zdawałaby się być oczywistą, a jednak została przez p. Koebckego źle zrozumiana, w konsekwencji czego recenzent przypisał mi bezpodstawnie rzekomo błędną interpretację równania (2).

Ponieważ, jak powiedzieliśmy, równanie (13) lub odpowiadające mu równanie (4) podane w mej pracy, ustalają równowagę statyczną w punkcie x,y,z, aby więc zaistniała równowaga we wszystkich punk-

tach działania siły, powinniśmy jednocześnie z równaniem (13) rozpatrzyć równanie toru działania siły dmf, mianowicie:

$$\frac{dx}{P} = \frac{dy}{Q} = \frac{dz}{R} = \frac{ds}{f} \qquad (14)$$

O tym tak ważnym a jednocześnie oczywistym warunku zapomniał p. Koebcke i wysnuł wręcz fałszywy wniosek, że w równaniach (16) mej pracy wariacje δA oraz δB powinny być zależne od δx, δy, δz. Wynikło to u recenzenta prawdopodobnie z czysto oderwanego traktowania równań (12) mej pracy, z których, jak powiada p. Koebcke, wynika zupełnie wystarczająco, że δA, oraz δB są zależne od δx, δy, δz.

Lecz recenzent zapomniał, że równocześnie z równaniem (12) podanym w mej pracy, istnieją tamże trzy równania (11) wyrażające to samo ciśnienie. Rozwiązując więc układ równań (12) raz odnośnie y, z, drugi raz odnośnie x, z, trzeci raz odnośnie x, y, i wstawiając otrzymane wartości do odpowiednich równań (11), otrzymamy trzy równania (13), wyrażające to samo ciśnienie raz w funkcji zmiennych niezależnych x, A, B, drugi raz w funkcji zmiennych niezależnych y, A, B, oraz trzeci raz w funkcji zmiennych niezależnych z, A, B, przy czym A i B są to stałe dowolne otrzymane z całkowania równań (7) podanych w mej pracy.

Stąd wynika bezpośrednio, że równania (16) podane w mej pracy, są prawidłowo otrzymane z równań (14), co jednak p. Koebcke zupełnie bezpodstawnie zakwestionował.

Co zaś się tyczy równania ostatniego (26), to recenzent powinien pamiętać, że dla stanu równowagi układu, określonego przez dane wielkości A oraz B, zachodzą jednocześnie równania

$$P\delta x + Q\delta y + R\delta z = 0$$
$$X_H \quad x + Y_H \delta y + Z_H \delta z = 0$$

a więc wyrażenie (26) zredukuje się do formy

$$-\left\{P^3 \frac{\partial\left(\frac{S_1}{P}\right)}{\partial A} + Q^3 \frac{\partial\left(\frac{S_1}{Q}\right)}{\partial A} + R^3 \frac{\partial\left(\frac{S_1}{R}\right)}{\partial A}\right\}\frac{\delta A\, 2}{S_1} -$$
$$-\left\{P^3 \frac{\partial\left(\frac{S_1}{P}\right)}{\partial B} + Q^3 \frac{\partial\left(\frac{S_1}{Q}\right)}{\partial B} + R^3 \frac{\partial\left(\frac{S_1}{R}\right)}{\partial B}\right\}\frac{\delta B}{2\, S_1} = 0$$

Aby związek ten był spełniony przy dowolnych δA oraz δB, powinny zachodzić równania (27) podane w mej pracy. Jest to rezultat oczywisty, a jednak przez p. Koebckego zakwestionowany.

Kończąc odpowiedź na krytykę p. Koebckego mam nadzieję, że przyczyni się ona do usunięcia wątpliwych punktów w zagadnieniach rozważanych, tym bardziej, że mogę przypuszczać, iż p. Koebcke nie jest odosobniony w swych rozważaniach.

P. P. Demiańczuk

KRONIKA RUCHU WROŃSKISTYCZNEGO

Początkowo istniał zamiar podania w nin. roczniku „Wronskianów“, w krótkim zarysie, przeglądu ruchu wrońskistycznego od daty śmierci filozofa aż do dnia dzisiejszego. Był to jednak materiał tak ogromny, że rozsadziłby ramy rocznika, który i tak wychodzi w objętości zwiększonej. Zresztą badania nad historią przenikania myśli wrońskistycznej w umysłowość współczesną są dopiero w zawiązku. Rozproszenie ośrodków studiów i poszczególnych badaczy po całej kuli ziemskiej utrudnia zbieranie informacji i kumulację dokumentów historycznych. Brak też bibliografii prac i artykułów o Wrońskim [1]).

Poprzestajemy tedy na pobieżnej kronice ruchu wrońskistycznego ostatnich lat, utrzymanej mniej więcej w ramach dziesięciolecia. Dane z okresu poprzedzającego znajdzie czytelnik w pracy prof. Paulina Chomicza „Hoene - Wroński w Polsce i za granicą“, (Warszawa, 1929, nakł. F. Hoesicka, str. 72), wydanej z okazji 150-lecia urodzin filozofa, oraz w książce prof. Samuela Dicksteina „Hoene - Wroński, jego życie i prace“ (w Krakowie, 1896, nakł. Polskiej Akademii Umiejętności, str. 368), nb. dziś już nieco przestarzałej [2]).

---

[1]) Nad bibliografią taką, obejmującą pozycje polskie, pracuje w Krakowie dr. Adam Bar, autor interesującej rozprawy o filozofii polskiej XIX w. (między in. i o Wrońskim) wydrukowanej w tomie V Archiwum Komisji do badania historii filozofii w Polsce (nakł. Polskiej Akademii Umiejętności). I my również mamy zamiar dać taką bibliografię w jednym z następnych roczników „Wronskianów“.

[2]) Książka ta zawiera dużo materiału informacyjnego, nie daje jednak pojęcia należytego o doktrynie Wrońskiego, gdyż autor jej nie ma przygotowania filozoficznego i nie zrozumiał nie tylko Prawa Stworzenia, które jest kluczem metodologicznym do tego systemu, lecz i koncepcji matematycznych H. - Wr. Wykazał to już J. Drzewiecki (Ob. „O filozofię H. - Wr., polemika z powodu książki Pana S. Dicksteina“, Warszawa, 1898, str. 62).

Polska

Należało by właściwie zacząć od Francji, gdyż tam żył i działał Wroński, tam też znalazł pierwszych zwolenników i kontynuatorów, zarówno wśród Polaków, przebywających na emigracji, jak i wśród Francuzów. We Francji pracuje najwybitniejszy dziś znawca doktryny Hoene - Wrońskiego — Francis Warrain, autor „L'armature métaphysique établie d'après la Loi de Création de Hoené - Wronski". We Francji podjęto też najpierwej zbiorową edycję dzieł H. - Wr., na którą w Polsce będziemy czekać jeszcze długo.

Jednakowoż w Polsce wytworzył się w okresie powojennym najbardziej dynamiczny ośrodek ruchu wrońskistycznego. Tu praca przybrała charakter par excellence „mesjaniczny" tj. nie tylko spekulatywny lecz i praktyczny. zmierzający w kierunku realizacji czynnej tez społeczno - politycznych doktryny. Tu działa T-wo Hoene - Wrońskiego [3]), tu ukazują się periodyki, jak „Zet" i niniejsze „Wronskiana". Wszystko to predestynuje Polskę, ojczyznę twórcy filozofii absolutnej, na centrum ruchu wrońskistycznego. Dlatego zaczynamy od niej.

Towarzystwo Hoene-Wrońskiego

„T-wo Hoene-Wrońskiego" (prezes Paulin Chomicz, wiceprezes Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, sekretarz Jerzy Braun, adres: W-wa, Piusa XI, 68. m. 7) powstało w kwietniu 1934 r., w miejsce zlikwidowanego Instytutu Mesjanicznego [4]). W ostatnich latach działalności Instytutu Mesjanicznego na specjalną uwagę zasługuje wydanie przekładu „L'armature métaphysique" War-

---

[3]) Instytucje podobne istniały już w ub. wieku: a) w Belgii, pod nazwą: Unia Antynomialna (założycielem jej i sekretarzem był J. E. Croegart, prezesem Leonard Niedźwiecki, obaj żarliwi propagatorzy doktryny), b) we Włoszech, pod kierownictwem dr. G. Toffoletto, prekursora faszyzmu; tam działał w Vicenza „Il comitato promotore dello studio messianico in Italia" i wychodziło pismo „Il Summano". Dziś instytucje te już nie istnieją.

[4]) Długoletnim prezesem Instytutu Mesjanicznego był ś.p. Józef Jankowski, tłumacz szeregu dzieł Wrońskiego na język polski. Zasięg działalności i wpływów Instytutu był dość duży, głównie dzięki ruchliwości sekretarza, P. Chomicza, który zorganizował akcję wydawniczą, obchód 150-lecia urodzin Wrońskiego w r 1923 i występował na wszystkich kongresach naukowych, jako przedstawiciel myśli wrońskistycznej; nie było tam jednak poza P. Chomiczem, ludzi przygotowanych do systematycznej pracy naukowej nad filozofią absolutną.

raina (pt. „Wiązanie metafizyczne“ [5]), ze względu na ważność tego dzieła dla studiów nad Prawem Stworzenia oraz wydanie przekładu „Un essai de religion scientifique“ Chrystiana Cherfilsa [6]), gdyż książka ta — mimo swych braków — służyła przez szereg lat, jako jedyny w języku polskim wstęp propedeutyczny do doktryny Wrońskiego [7]).

Działalność T-wa Hoene Wrońskiego stanowi nową fazę w studiach i propagacji doktryny. Napływ młodszych badaczy dynamizuje pracę i nadaje jej charakter bardziej wszechstronny, dzięki uwzględnieniu szeregu nowych działów doktryny Wr., jak estetyka, historia filozofii, religiologia, socjo-polityka, a przede wszystkim matematyka i astronomia teoretyczna [8]), których jedynym gruntownym znawcą był dotąd wśród współczesnych polskich wrońskistów Paulin Chomicz. Z drugiej strony stworzenie własnych periodyków, takich jak „Zet“, wyprowadza myśl wrońskistyczną poza krąg badań teoretycznych, zapoczątkowując bezpośrednie jej oddziaływanie na życie publiczne w Polsce.

Najważniejszym wydarzeniem tego okresu jest niewątpliwie ukazanie się „Wstępu do filozofii matematyki“ Hoene - Wrońskiego w znakomitym przekładzie prof. P. Chomicza [9]). Jest to pierwsze większe dzieło matematyczne Wrońskiego w języku polskim. Wielką zasługą tłumacza jest zaopatrzenie dzieła komentarzami własnymi, zawierającymi dedukcję niektórych szczególnie ważnych wzorów, nie podanych przez Wrońskiego. Praca nad tymi komentarzami pochłonęła lat kilkanaście. Wiekopomne to dzieło, stanowiące — jak mówi matematyk rosyjski Bobynin — jedyny dotąd systemat filozofii matematyki, zosta-

---

[5]) „Wiązanie metafizyczne sporządzone według Prawa Stworzenia Hoene - Wrońskiego“, przeł. J. J. Jankowski i P. Chomicz, wyd. M. Arct, Warszawa, 1928, Str. 348.

[6]) Tytuł polski „Zarys religii naukowej. Wstęp do Wrońskiego, filozofa i reformatora“, W-wa, 1929, str. 256, nakł. F. Hoesicka, przeł. Cz. Jastrzębiec - Kozłowski.

[7]) W polskim wydaniu tej książki zamieszczony jest również, jako przedmowa, szkic monograficzno - informacyjny P. Chomicza, który ukazał się później osobno pt. „H. - Wr. w Polsce i za granicą“.

[8]) A. Zieleńczyk, w swym studium o filozofii Wrońskiego zamieszczonym w „Drodze“ (n-ry 6 i 7-8, 1928) pisze, że dla należytego jej opracowania trzeba by skoordynowanego wysiłku kilkudziesięciu uczonych różnych specjalności. Daleko nam jeszcze do tego ideału, ale ostatnia faza prac wrońskistycznych stanowi już pierwszy etap jego realizacji.

[9]) Hoene - Wroński: „Filozofia matematyki“. Wstęp do filozofii matematyki i technii algorytmii. Przeł. Paulin Chomicz. Prace T-wa Hoene - Wrońskiego. Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska“, 1937, str. 12+V+279+10 nlb.

ło wydane sumptem prywatnym inż. Roberta Ceceniowskiego, gdyż Kasa im. Mianowskiego, w której skrypt ten leżał przez 11 lat, nie zdobyła się na publikację [10]).

Z ważniejszych prac P. Chomicza notujemy: „Teoria względności Einsteina w świetle filozofii absolutnej Hoene - Wrońskiego“, (Warszawa, 1922, str. 30), „Hoene - Wrońskiego Prawo Stworzenia jako podstawa reformy wiedzy ludzkiej“ (Kraków, 1928, odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego“ Polskiej Akademii Umiejętności, s. 265 — 308), „Kategoria ilości, rozwinięta podług Prawa Stworzenia Hoene - Wrońskiego“ (Kraków, 1929, odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego“, s. 176 — 193), „Byt i wiedza jako elementy rzeczywistości w filozofii absolutnej Hoene - Wrońskiego“ („Przegl. Fil.“ 1926, str. 16), „U podstaw matematyki i logiki“ [11]) („Zet“, r. III n-ry 15, 16), „Materia i energia“ („Zet“, r. V, n-ry 8, 9), „Mechanika niebios“ („Zet“, r. II, nr 4). Prócz tego wydał P. Chomicz studium informacyjno - historyczne pt. „Hoene - Wroński w Polsce i za granicą“, wspomniane już na innym miejscu.

Główną jednak zasługą Paulina Chomicza jest nie jego działalność propagandowo - wydawnicza, lecz żmudna praca źródłowa nad gromadzeniem i porównywaniem tekstów rękopiśmiennych Wrońskiego.

Czesław Jastrzębiec - Kozłowski opracował doskonały wstęp do filozofii Wrońskiego pt. „Absolut a względność“, w którym podchodzi do problematyki rdzennej tej filozofii od strony psychologii, jako jednej z trzech nauk pomocniczych [12]). Książka ta wydana w „Bibliotece Zet“ [13]) może zastąpić w pewnej mierze studium Cherfilsa, które wprawdzie podaje więcej informacyj o całokształcie doktryny (np. o jej części historiozoficznej i matematycznej), ale odstręcza nieszczęśliwie dobranym tytułem i błędnym ujęciem fundamentalnych zasad wrońskizmu (Cherfils pisze np., że Wroński konstruuje swą filozofię przy pomocy matematyki, podczas gdy rzecz ma się odwrotnie: Wroński konstruuje i reformuje matematykę przy pomocy metody par excellence filozoficznej, jaką jest jego powszechny kanon genetyczny: Prawo Stworzenia).

Głębokie komentarze Cz. J. Kozłowskiego do „Philosophie achrématique“ Wrońskiego, oraz komentarz do I tablicy prototypu stworze-

---

[10]) Historię tego skandalicznego epizodu, rzucającego przykre światło na urzędowych opiekunów i rządców naszej kultury, przedstawia artykuł A. M. pt. „Kulisy walki o kulturę“ („Zet“, r. VI nr 3—4).

[11]) W pracy tej ob. głębokie uwagi o elementach logiki matematycznej.

[12]) Dalsze dwie nauki pomocnicze filozofii to logika i gramatyka (lub szerzej: semantyka).

[13]) Warszawa, 1933, str. 103.

nia wszechświata w „Apodictique", zatytułowany: „Sur la Création propre de Dieu", zamieścił Warrain w t. II reedycji francuskiej dzieł Wrońskiego.

Cykl studiów o „Prototypie Stworzenia Wszechświata" ogłosił C. J. Kozłowski na łamach „Zetu" („Panta di'autou egeneto", „Zet", r. III, nr 18, „Rzeczywistość", r. III, nr 24, „Świat", r. IV nr 1, „Człowiek" r. IV, nr 5, „U źródeł rzeczywistości absolutnej", r. V nr 8). Tamże ogłosił przekłady wyjątków z „Listów Warraina" („Zet", r. IV 18, r. V, 4, 14 — 15, r. VII, 14).

Specjalnością Cz. J. Kozłowskiego jest filozofia języka. Z prac jego z tego zakresu wymieniamy tu „Przyczynek do filozofii języka" (referat na III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie) oraz studium „O niektórych przysłówkach i zaimkach" („Zet" r. VII. nr 12), podające generację tych części mowy podług Prawa Stworzenia.

Jerzy Braun, wydawca i redaktor periodyku „Zet" oraz niniejszych „Wronskianów", wypełnił wysiłkiem swoim i pracą publicystyczną dotkliwą lukę, jaką stanowił brak prasy wrońskistycznej, poświęconej systematycznym studiom i propagacji doktryny [14]). Zainteresowania jego szły dotąd głównie w kierunku filozofii sztuki i historiozofii. Wyrazem tych zainteresowań jest — w pierwszej dziedzinie — obszerne studium jego pt. „Krytyka rozumu twórczego" („Zet", r. III, n-ry 1—5, 7, 10, 12, 14, 17, 20, 22, 23, r. IV, n-ry 2, 3, 4, 6), pomyślane jako wstęp do „estetyki czystej", którą twórca tego systematu uważa za pomost do „estetyki absolutnej" Hoene - Wrońskiego. Skrót tego systematu przedstawił J. Braun na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w referacie „Problemy estetyki czystej" (ob. „Zet", r. VI, nr 1). W studium „Historia a prawo postępu" („Zet" r. I, n-ry 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23) podaje J. Braun skrót syntetyczny historiozofii wrońskistycznej. Książka jego pt. „Zagadka dziejowa Polski" (Biblioteka „Zet", Warszawa, 1938, str. 123) stanowi próbę wyjaśnienia całokształtu dziejów Polski w aspekcie jej przeznaczeń i posłannictwa, wynikających zarówno z konieczności geopolitycznych jak z posiadania doktryny mesjanicznej.

Pracą o charakterze czysto spekulatywnym jest książka J. Brauna „Metafizyka pracy i życia. Rzecz o St. Brzozowskim" (nakł. „Biblioteki Zet", Warszawa, 1934, str. 79). Przeprowadza w niej autor rekonstrukcję i krytykę filozofii Brzozowskiego z punktu widzenia filozofii absolutnej. Studium „Die slavische messianistische Philosophie als Entwicklung u. Vollendung der deutschen Systeme Kants u. seinen

---

[14]) O działalności „Zetu" będzie mowa w specjalnym ustępie poniżej.

Nachfolger“ omawia elementy słowiańskiego poglądu na świat, sformułowanego w systemach polskiej filozofii mesjanicznej [15]).

Religiologią Hoene - Wrońskiego zajmuje się J. Braun szerzej w głośnej polemice „Wrońskizm a katolicyzm“, toczonej od paru lat na łamach „Zetu“.

J a r o s ł a w J. S t ę p n i e w s k i pracuje wyłącznie nad częścią spekulatywną doktryny. Jego subtelne i wyczerpująco opracowane kompendium gnozeologiczne do „Philosophie achrématique“ Wrońskiego opublikujemy w jednym z następnych numerów „Wronskianów“. Temperament historyczno - filozoficzny i ogromna erudycja kieruje go ku studiom i rekonstrukcjom porównawczym z tej dziedziny (ob. „Racjonalizm absolutny w świetle doktryn intuicjonistycznych“, referat na III Polski Zjazd Filozoficzny, zamieszczony w nin. „Wronskianach“, pracę pt. „Intellectus Archetypus“ „Zet“, r. V, n-ry 8, 9, zestawiającą doktryny Wrońskiego i Schellinga i in. W art. pt. „Absolut i nicość“ „Zet“, r. IV, nr 9, przeprowadza J. J. Stępniewski krytykę filozoficzną podstaw mistycyzmu).

Znawca wielkich systemów Platona, św. Tomasza, Kartezjusza, Leibniza, Hegla, Schellinga, oraz współczesnych intuicjonistów (Husserl, Frank, Heidegger i in.) ma Jarosław J. Stępniewski wszelkie dane do opracowania historii doktryn i metod pod kątem genezy spontanicznej filozofii absolutnej, jako ich konkluzji najwyższej.

Dział fizyko - matematyczny doktryny Wrońskiego, a w szczególności astro - fizyka wrońskistyczna znalazła ostatnio wybitnych przedstawicieli w osobach P. P. Demiańczuka i K. Jankowskiego.

P i o t r P. D e m i a ń c z u k zajmuje się specjalnie mechaniką niebios oraz teorią budowy ziemi. Rejestr prac jego o odkryciach H. - Wr. w tej dziedzinie podajemy na innym miejscu w nin. „Wronskianach“. Notujemy tu najważniejsze: „Vergleich der Formeln für die Aenderungen der Bahnelemente unter dem Einfluss einer störenden Kraft in der klassischen Mechanik und der Mechanik von Hoene-Wroński“, Warszawa 1935 — Astronomical Observatory of the Warsaw University, str. 16 (Autor rozważa tu zagadnienie zmiany elementów orbity ciała niebieskiego pod wpływem sił zakłócających w mechanice klasycznej i we wszechmechanice H. - Wrońskiego), „Südliche Abweichung beim freien Fall“, Warszawa 1937, prace Warsz. Obserwatorium Astronomicznego, 1936 (Autor na podstawie rękopisu Wrońskiego „Nouvelle Ballistique ou Théorie générale d'après les nouvelles lois de Mécanique céleste“, opracowuje tu samodzielnie zagadnienie południowego odchylenia ciał spadających na ziemię), „Hoene - Wroński's problem of the

---

[15]) Rozwinięcie tezy o jedności duchowej całego mesjanizmu i romantyzmu polskiego dał J. Braun w studium pt. „Architektonika romantyzmu“ („Zet“, r. II, n-ry 4, 5, 6, 7, 8), oraz w cyklu artykułów w „Gazecie Literackiej“ (r. V, n-ry 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10).

static equilibrium of the fluid mass", Lima, 1937, „Revista de Ciencias", nr 420 (Autor rozważa tu zagadnienie, poruszone już przezeń w innych wcześniejszych studiach, a roztrząsane również przez K. Jankowskiego i astronoma peruwiańskiego, wrońskistę, prof. G. Garcia).

Są to tylko niektóre z prac podanych na s. 251 w rejestrze obejmującym kilkanaście pozycyj. Większość kapitalnych rozpraw P. Demiańczuka, wykazujących przełomowe znaczenie mechaniki niebios H.-Wrońskiego w stosunku do mechaniki klasycznej, ukazała się w osobnych odbitkach. W n-rze niniejszym „Wronskianów" drukujemy nową jego rozprawę „O twierdzeniu Clairauta" [16]).

Ostatnio P. P. Demiańczuk ukończył dzieło pt. „Ziemia" (o figurze ziemi). Dzieło to nie zostało jeszcze opublikowane.

Ksawery Jankowski, astronom - geodeta, autor kilku prac o kształcie i budowie ziemi („Sur les déformations du géoide", 1927. „Sur la surface de référence asymétrique", 1929, „Asymétrie de la terre", 1932, „Dislocations des masses de la terre", 1934), wyprowadził, po 113 latach, na odmiennej, własnej drodze, te same równania hydromechaniczne, którymi Wroński założył podstawy nowej nauki o budowie i stanie ciał, wykazawszy wprzód błędność klasycznego założenia, że podstawą równowagi cieczy jest elipsoida jednorodna. Wywód tych równań, podanych w II t. „Prolegomenów" pozostawił H.-Wr., jako legat, w Londyńskim Towarzystwie Królewskim, zobowiązując je do ich ogłoszenia, aby postęp nauki nie był zahamowany. Londyńskie T-wo Królewskie nie uczyniło tego. Dziś polski astronom wyprowadza ponownie te równania, o których Wroński tak pisał w owym czasie w liście do sir Humpry'ego Davy, prezesa T-wa:

> „Prawa te, jako czysto matematyczne, są nieomylne i nic na świecie, a tym mniej żadna potęga ludzka nie może ich zgładzić. Towarzystwo Królewskie nie będzie istniało, Imperium brytyjskie zmiesza swe prochy z prochami Grecji i Rzymu, ziemia sama przestanie wypełniać przestrzenie, a siedem praw tych będą jeszcze rządziły i będą zawsze rządziły zjawiskami fizycznymi wszechświata".

Rejestr prac K. Jankowskiego podajemy również w nin. „Wronskianach" (ob. s. 250). Tu notujemy niektóre z nich: „Problem Wrońskiego o statycznej równowadze cieczy", 1935, Warszawa, str. 39

---

[16]) Jak wiadomo, twierdzenie Clairauta o pobudowie ziemi. utrzymujące się dotychczas w nauce, zostało obalone przez Hoene-Wrońskiego. W pracy swej pt. „Nueva demostracion del Teoreme de Clairaut efectuado por medio del Cálculo de Probabilidades", Lima 1936, „Revista de Ciencias", nr 417, autor podaje, na innej drodze niż Wroński, oryginalny i prosty dowód twierdzenia Clairauta, który nb., podobnie jak dowód arytmologiczny H.-Wr., stanowić może piękny przykład zastosowania logistyki do krytyki twierdzeń nauk szczegółowych.

(Rozprawa ta jest rozszerzeniem wywodu równań hydromechanicznych Wrońskiego, podanego przez autora w odczycie jego na Zjeździe Astronomów Polskich w W-wie), „Tension des masses de la terre", 1936, Warszawa, str. 228 (W dziele tym autor podaje wiele wzorów Wrońskiego z jego teorii budowy ziemi i mechaniki niebios), „Hydrodynamische Grundlagen der Kosmogonie", „Astronomische Nachrichten", marzec, 1937 (W pracy tej autor poddaje rozważaniu zasadnicze twierdzenia założonej przez siebie nowej mechaniki niebios, opierając ją na podstawach hydromechanicznych. Prawa Keplera i Newtona dają się wyprowadzić z tych założeń, jako osobliwe twierdzenia hydrodynamiczne. W toku rozważań autor stwierdza prawdziwość podanych przez Wrońskiego: prawa najwyższego mechaniki i pierwszego prawa systematycznego mechaniki niebios).

P. P. Demiańczuk i K. Jankowski są obydwaj honorowymi członkami Towarzystwa Geograficznego w Limie.

Prócz tej głównej ekipy kontynuatorów filozoficznych i naukowych dzieła Hoene - Wrońskiego w Polsce, wymienić trzeba i takich jak Antoni Madej, współredaktor „Zetu", który prowadzi studia nad estetyką, religiologią i pedagogiką H.-Wrońskiego i może się już poszczycić dorobkiem w tej dziedzinie[17]); jak W. K. ze Śląska, którego głębokie studium religiologiczne pt. „O ducha Zielonych Świąt", drukowane było w „Zecie", oraz wydane w osobnej książce[18]), a który pracuje też nad obszernym studium porównawczym o dowodzie ontologicznym św. Anzelma i dowodzie Wrońskiego na konieczne istnienie absolutu.

T-wo Hoene - Wrońskiego kontynuuje też, jak widzimy, działalność przekładową Inst. Mesjanicznego. W r. 1934 ukazała się ponownie I-sza część „Propedeutyki mesjanicznej" Hoene - Wrońskiego w przekładzie Cz. J. Kozłowskiego, w r. 1933 „Prawo Tworzenia" (wyj. z „Nomothètique"[19]), w r. 1937 „Geneza filozofii absolutnej" (tytuł franc. „Prospectus de la Philosophie absolue et son développement"), w przekładzie Cz. J. - Kozłowskiego, z przedmową J. Brauna[20]).

Działalność „Zetu"

Czasopismo „Zet" zaczęło wychodzić w kwietniu 1932 r., redakcja ma więc już za sobą 7 lat pracy wydawniczej w niezwykle

---

[17]) Ob. artykuły „O istotę wychowania" („Zet", r. V,nr 8), rozprawę „Sztuka i piękno" („Zet", r. VII, n-ry 3—4), konstruującą system sztuki podług Prawa Stworzenia, i in.

[18]) „O ducha Zielonych Świąt. Wrońskizm a katolicyzm", „Bibl. Zet", W-wa, 1936.

[19]) „Biblioteka Zet", Warszawa 1933, str. 32, przeł. Cz. J. Kozłowski.

[20]) Poznań 1937, Jan Jachowski. Księgarnia Uniwersytecka, str. 335.

trudnych warunkach (dotąd ukazały się 134 numery). Do lata 1936 był to dwutygodnik dużego formatu, później miesięcznik. Pismo nie otrzymywało pomocy z funduszów publicznych, wydawane jest sumptem prywatnym red. J. Brauna, oraz ofiarnością członków T-wa Hoene-Wrońskiego, którzy przyczyniają się w pewnej mierze do pokrywania kosztów tego wydawnictwa.

a) Prace filozoficzne i naukowe.

Przyszły badacz i historyk ruchu wrońskistycznego w Polsce znajdzie w tych stu kilkudziesięciu numerach „Zetu" ogrom materiału. W braku szerszego wachlarza pism, reprezentujących różne działy myśli mesjanicznej, „Zet" musiało wziąć na siebie całokształt zadań. Stąd różnokierunkowość prac pisma i grupy do niego zbliżonej. Prace te można by podzielić na pięć zasadniczych działów: a) filozoficzno-naukowy, b) religiologiczny, c) polityczny, d) społeczny, e) literacko-artystyczny.

Właściwie należało by wymienić te działy w porządku odwrotnym, gdyż zrazu redakcja „Zetu" poświęcała więcej uwagi krytyce, literaturze, poezji, teatrowi, muzyce, aby stopniowo przejść do zagadnień społeczno-politycznych, a wreszcie do koncentracji na problematyce religiologicznej i filozoficznej. W dziale filozoficznym i naukowym zanotować trzeba prace takie, jak K. Régamey'a „Filozofja buddyjska", jedyne w Polsce rozległe studium z tego zakresu [21]), tegoż autora „Treść i Forma w muzyce" [22]), S. I. Witkiewicza „Krytyka materializmu fizykalnego" i in., ciekawe studia K. Homolacsa o ornamencie itp. Z wronskianów, prócz wymienionych już w rozdziale o pracach T-wa H. Wr. artykułów P. Chomicza, Cz. J. Kozłowskiego, J. J. Stępniewskiego, A. Madeja i większych cyklów, jak „Absolut a względność" Cz. J. Kozłowskiego, „Metafizyka pracy i życia" i „Krytyka rozumu twórczego" J. Brauna (wydanych później osobno, nakładem „Biblioteki Zet"), należy zanotować numer specjalny poświęcony Warrainowi, z głębokimi analizami jego dzieł (r. V, nr 14-15 [23]), studium krytyczne J. J. Stępniewskiego o dziele prof. Bornsteina „Architektonika świata" („Zet" r. IV, nr 8, r. VI, nr 1, 2), Cz. J. Kozłowskiego „Filozofia pedagogii Wrońskiego" (r. I, nr. 17), J. Brauna „Ewolucja idei piękna" i „Wrońskiego filozofia estetyki" (r. I, nr 5), K. Régamey'a „Wrońskiego filozofia muzyki" i „Jeszcze o teorii muzyki Wrońskiego" (r. I, nr 6 i 9 [24]) i w. in. Zamieszczono też wyjątki z niewy-

---

[21]) Szkoda, że nie wydane w książce.

[22]) Wyszła w książce, nakł. „Biblioteki Zet", W-wa 1933.

[23]) Ob. tamże bibliografię prac F. Warraina.

[24]) Ob. w nin. „Wronskianach" pracę prof. Chomicza „Filozofia muzyki Wrońskiego".

danych przekładów „Nomothètique (r. V nr 10) i „Développement progressif et but finale de l'humanité" (r. III, nr, 1, 2) [25]).

b) Wrońskizm a katolicyzm.

W dziale religiologicznym na pierwszy plan wysunęła się dyskusja „Wrońskizm a katolicyzm", wywołana przez W. K. (ze Śląska [26]), na którego zapytania i zastrzeżenia odpowiadali kolejno Cz. J. Kozłowski, J. Braun i J. J. Stępniewski, wykazując, że doktryna Wrońskiego nie narusza w niczym dogmatów doktryny katolickiej, przeciwnie pokrywa się z nimi co do joty, a jedynym novum, jakie przynosi jest to, że potwierdza je ona na drodze spekulatywnej, dzięki odkryciu istoty wnętrznej absolutu i posiadaniu nieomylnej metody poznawczej. To przejście od Credo, czyli religii wierzenia, do Cognosco, czyli religii pewności albo przeświadczenia jest, zdaniem wrońskizmu, niezbędne dla „spełnienia chrystianizmu" i zażegnania niszczącej, beznadziejnej antynomii między obozem wiary a obozem wiedzy.

W dalszym ciągu dyskusji głos zabrali: 1) ks. Jan Ciemniewski, który stwierdził, że Kościół nie uzna nigdy potrzeby przejścia od Credo do Cognosco religijnego, i doszukał się herezji pelagiańskiej w doktrynie Wrońskiego o odrodzeniu duchowym („régéneration spirituelle") i samostworzeniu („création propre"), 2) inż. Gustaw Hensel, kantysta, który zanegował możliwość wzniesienia się rozumu ludzkiego do prawdy absolutnej, czyli do poznania istoty wnętrznej Boga w życiu doczesnym. J. Braun, w szeregu wyczerpujących artykułów [27]), zbił zarzuty pelagianizmu i semipelagianizmu, wykazując, że Wroński zachowuje w swej doktrynie religiologicznej idealną równowagę między elementem łaski a elementem zasługi, co jest właśnie cechą prawdziwego katolicyzmu, takiego jaki zawarty jest w doktrynie Ojców Kościoła, tj. nie odchylającego się ani ku protestantyzmowi ani ku interpretacji mistycznej (pozarozumowej) prawd objawionych. Osobno rozpatrzył J. Braun problemat granic poznania. wykazując, że: 1) narzędziem absolutnego poznania nie jest „rozum stworzony" (rozsądek, rozum warunkowy), lecz „rozum stwórczy" (czysty intelekt św. Tomasza), inaczej: rozum powszechny, który jest „ten sam w człowieku i w Bogu" (jak mówi O. Lacordaire), różny stopniem ale nie naturą, 2) z punktu widzenia filozofii dogmaty są to problema-

---

[25]) Wydane nakł. „Biblioteki Zet", W-wa, 1934, pt. „O cele absolutne ludzkości", przekład Zofii Kozłowskiej.

[26]) Ob. n-ry: 4, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15—16, 17, 18, 19, r. IV, 3, 5, 6, r. V.

[27]) Tą drugą fazę dyskusji obacz w n-rach: 19, r. V, 2, 5, 6, 7, 9, r. VI, 2, 5—6, 7, r. VII.

ty, zadane człowiekowi do rozwiązania przez Boga, 3) „tajemnice" są tylko wyrazem inadekwacji rozumu spekulatywnego i praktycznego, tj. rozszczepienia wnętrznego rozumu, spowodowanego przez „skażenie grzechowe"; skoro rozszczepienie to zostanie usunięte, znikną i „tajemnice".

W dyskusji tej wzięli udział również: ks. rektor K. Michalski i prof. W. Rubczyński na łamach „Czasu", Jan Archita (w „Polonii" katowickiej), ostatnio zaś L. Bujalski w „Verbum" i ks. Fr. Kwiatkowski w jezuickim „Przeglądzie Powszechnym". Wmieszał się do niej także osławiony ks. Oraczewski, który pod różnymi pseudonimami, na łamach tygodnika „Pro Christo", „Przeglądu Katolickiego" i innych czasopism, rozpoczął przeciw Wrońskiemu kampanię, pełną inwektyw. Trudno jednak zaliczyć ten wybryk do poważnych dyskusji. (Przed tymi napaściami broni H.-Wr. m.in. A. Nowaczyński w art. „Mędrzec z Wolsztyna", „Kurier Poznański", z dn. 14 marca 1937).

c) Akcja ideo - polityczna.

Od dawna już wskazywali wrońskiści na aktualność koncepcyj ustrojowych Wrońskiego, zawartych w jego genialnym dziele „Metapolityka". Prof. Wład. Leopold Jaworski publicznie radził naszym ustawodawcom, pracującym nad reformą konstytucji, by przeczytali Wrońskiego „Tajemnicę polityczną Napoleona". Po przewrocie majowym, w którym przedstawiciele wrońskizmu musieli upatrywać jeszcze jeden przejaw t.zw. antynomii społecznej, wszechstronnie określonej w dziełach Wrońskiego, złożono władzom memoriał w sprawie wzmocnienia władzy zwierzchnika i stworzenia Ciała Kierowniczego. P. Chomicz ogłosił broszurę pt. „Niezmienniki w polityce", w której formułuje aksjomaty ustroju politycznego państwa.

Problemy te podjęte zostały w „Zecie". W okresie poprzedzającym uchwalenie nowej konstytucji, przeprowadził J. Braun — w szeregu artykułów (ob. „Zet", r. II, n-ry 13, 14, 15, 16, 17, 18) — krytykę starej fikcji „umowy społecznej" J. J. Rousseau'a i systemu demokracji parlamentarnej, walcząc o przywrócenie władzy transcendentnego autorytetu moralnego, ostrzegając jednak równocześnie przed skrajnością przeciwną, tj. przed pogwałceniem „prawa prawdy", przysługującego obywatelom państwa. Ciało Kierownicze, ta „czwarta władza ustrojowa" czuwać ma nad równowagą elementów wolności i przymusu

W sprawie tej zabierał również głos w „Zecie" dr Tadeusz Rozwoda, wypowiadając subtelne uwagi na temat niezbędnej harmonii między zasadą „prawa ludzkiego" i „prawa Bożego". Także dr Juliusz Braun, w studium „Ustrój Polski w konstytucji kwietniowej" („Zet", r. VI, n-ry: 2, 3—4), podkreślił genialność idei ustrojowej Wrońskiego, równoważącej elementy wolności i przymusu (indywidualności i powszechności, jednostki i społeczeństwa) na gruncie praw moralnych, jako elementu podstawowego.

Krytykę konstytucji kwietniowej przeprowadził P. Chomicz (r. IV, nr 3), podkreślając doniosłość ustępu o odpowiedzialności przed Bogiem i historią, lecz zapowiadając zarazem, że brak Ciała Kierowniczego spowoduje nowe wstrząsy i konieczność dalszych reform ustrojowych. Obecna ewolucja ku totalizmowi i nadmiernym atrybucjom władzy wykonawczej, potwierdza te obawy w całej pełni.

W dziesiątkach artykułów poruszano również w „Zecie" zagadnienie kryzysu form ustrojowych całej naszej cywilizacji oraz rozpatrywano zasady nowej organizacji ładu moralno - politycznego, opartej na założeniach wrońskistycznych. Problemy geopolityki, teoria nacjonalizmu posłanniczego, kwestia wyraźnego sprecyzowania misji dziejowej Polski, oto tematy artykułów wstępnych i szeregu studiów. Przełomowe znaczenie dla kształtowania się doktryny neoimperializmu polskiego miała niewątpliwie dyskusja między K. L. Konińskim a J. Braunem w sprawie t.zw. „imperium trzech mórz", rozpatrująca zadania ideopolityczne Polski w Europie Środkowej. Wszystkie te myśli oddziałały silnie na umysłowość współczesnej Polski, szczególnie zaś na przedstawicieli młodej, niezależnej publicystyki politycznej.

d) Krytyka prądów społecznych.

Naczelne miejsce zajmował w „Zecie", już od pierwszego, programowego artykułu „Dlaczego?" w numerze inauguracyjnym [29]), problem antynomii społecznej i współczesnego przesilenia kultury. Znalazło to wyraz w krytyce wszechstronnej prądów społecznych, kulminujących w faszyźmie, komuniźmie i hitleryźmie. Z licznych artykułów poświęconych tym zagadnieniom przypomnieć trzeba krytykę genetyczną markso - leninizmu, przeprowadzoną przez J. Brauna na marginesie rozważań o książce Bierdiajewa „Wahrheit u. Lüge des Kommunismus" [30]), oraz krytykę obu prądów: nacjonal-socjalizmu i komunizmu w studium „Czy istnieje kryzys kultury", („Zet", VII, 13). Zagadnienie totalizmu oraz chaosu światopoglądowego epoki współczesnej poruszał również St. Wachal („Rozważania na temat metody. Klasa, naród, rasa czy jednostka", r. VII, nr 1, oraz „Śladami człowieka", r. VII, nr 2).

e) Sztuka.

Obok rozpraw i dyskusji teoretycznych z dziedziny estetyki, w których krystalizowały się podstawy nowej „estetyki kreacjonistycznej", poświęcono w „Zecie" i zbliżonej doń krakowskiej „Gazecie Literackiej" wiele miejsca sprawie polskiego teatru monumentalnego i nowego stylu teatralnego, nawiązującego nb. do dramaturgii paryskiej Mickiewicza i teatru Wyspiańskiego. Adam Łada Cybulski, kongenialny interpretator tego teatru „stającej

---

29) 1 kwietnia 1932.

30) R. IV, n-ry 18, 19, r. V, 1, 2, 3.

się historii" wykazał, że teatr ten ma charakter par excellence mesjaniczny. Odcyfrowuje on niejako zagadkę naszej epoki, którą Brzozowski zwał „przesileniem romantycznym kultury", a Wroński „epoką krytyczną". Zbieżność duchową Wyspiańskiego i Wrońskiego udowodnił również J. Braun w szeregu artykułów [31]). J. Braun rozwinął również w „Zecie" i w „Gazecie Literackiej", swą teorię teatru antynomialnego. Na gruncie tej samej, wrońskistycznej teorii teatru, stanął również Tadeusz Kudliński, powieściopisarz i teatrolog, przywódca krakowskiej grupy „neo - romantycznej", skupionej koło „Gazety Literackiej". Opracował on w tym duchu, wraz z W. Goreckim i Adamem Bunschem „Nową realizację Hamleta", podług koncepcji Wyspiańskiego [32]).

f) „Apologetyka" i polemika.

Jak Wroński za życia walczyć musiał z przedstawicielami nauki „urzędowej" i ze złą wolą czynników wrogich (sekt mistycznych, lóż wolnomularskich itp. „nieprzyjaciół prawdy"), tak i kontynuatorzy prac jego musieli wielokrotnie odpierać nieodpowiedzialne napaści i staczać polemiczne boje. Jednym z takich aktów złej woli, noszącym wszelkie cechy paszkwilu, mimo pozorów obiektywności naukowej, była książka prof. J. Ujejskiego „O cenę absolutu", wydana w pierwszej fazie wzmożonego zainteresowania Wrońskim w Polsce odrodzonej i odświeżająca starą kalumnię o „sprzedaży absolutu", aby zdyskredytować twórcę „Mesjanizmu" i usposobić dlań nieprzychylnie opinię publiczną.

Ignorancję filozoficzną prof. Ujejskiego i jego nierzetelność naukową, polegającą na przemilczaniu głosów pozytywnych o Wrońskim a wyłącznym podkreślaniu negatywnych, wykazał dobitnie P. Chomicz [33]). Mimo to chwalca oficjalny pracy Ujejskiego, prof. W. Witwicki, pisząc panegiryk na jego cześć w „Ruchu Filozoficznym" pozwolił sobie na wykrzyknik: „Ujejski do panteonu, a Wroński do szpitala wariatów!". Odpowiedział mu w „Gazecie Polskiej" J. Braun. w artykule „Od A do Zet" [34]), naświetlając jaskrawo nicość jego argumentacji i absolutny brak kwalifikacji do zabierania głosu na temat filozofii absolutnej.

Kilkakrotne wystąpienia prof. Wincentego Lutosławskiego przeciw osobie i doktrynie H. - Wrońskiego odpie-

---

[31]) Ob. „Zet", r. I, n-ry: 17, 18, 19, r. II, 19; artykuły A. Ł. Cybulskiego, „Zet", r. I, 15, 16, 21, 23, r. II, 1, 2, 16, 17 i in.

[32]) „Nowa realizacja Hamleta", nakł. „Biblioteki Zet", W-wa, 1936.

[33]) „Hoene - Wroński w oświetleniu prof. Ujejskiego", „Wiadomości Literackie", nr 3, r. 1925.

[34]) „Gazeta Polska", 3 i 4 grudnia r. 1930.

rali kolejno: J. Jankowski w „Tygodniku Wileńskim“ [35]), J. J. Stępniewski w „Zecie“ [36]), ostatnio zaś P. Chomicz w „Czasie“, z dn. 20.XI. 1938, w artykule pt. „Wskrzeszenie Wrońskiego“.

Abominacja prof. Lutosławskiego wyjaśni się od razu, gdy sobie uświadomimy, że jest on zaprzysięgłym „towiańczykiem“, a więc typowym reprezentantem „pseudomesjanizmu“, wywodzącego się od „mistrza Andrzeja“ i od „Koła Sprawy Bożej“. Wroński uważał „mesjanizm“ Towiańskiego i Mickiewicza nie tylko za plagiat, elukubrację mistyczną bez żadnej wartości naukowej, lecz wprost za narzędzie lóż wolnomularskich, które odnosiły się wrogo do jego doktryny i potrafiły ją tym sposobem zdyskredytować na długie dziesięciolecia[37]), Istotnie, nawet w Polsce, ludzie uważający się za wykształconych mieszają ze sobą mesjanizm filozoficzny Wrońskiego i „pseudomesjanizm“ mistyczny Towiańskiego i Mickiewicza.

Sprawę tę podjął Edward Krakowski w swej książce „Adam Mickiewicz. Philosophe Mystique. Les societés secrètes et le messianisme européen après la révolution de 1830“ (Paris 1935). Rozróżnia on jasno te dwa rodzaje mesjanizmu: „racjonalistyczny“ Wrońskiego, nawiązujący do wielkich systemów transcendentalnych i „illuministyczny“ Mickiewicza, który umieszcza on w szeregu doktryn gnostyczno-irracjonalistycznych (od Plotyna do Bergsona). Sam opowiada się za tym kierunkiem mistycznym, zarzucając Wrońskiemu suchy schematyzm i twierdząc, że rozum spekulatywny nie może dosięgnąć absolutu.

Na ten atak, poważny w tonie i obiektywny, odpowiedział J. Braun w „Zecie“ i w „Prosto z Mostu“ [38]), zbijając wywody przeciwnika, podkreślając jednak wartość książki E. Krakowskiego, tkwiącą w tym, że: 1) rozgranicza ona wyraźnie wrońskizm i towianizm, 2) udowadnia dokumentami, wydobytymi z francuskich archiwów państwowych, że Towiański był agentem lóż masońskich i ruchów wywrotowych, a w dodatku pozostawał na usługach rządu rosyjskiego.

Wroński na kongresach

Sprawa aktualizacji myśli i idej spekulatywnych Wrońskiego poruszana była na kongresach: naukowym polskim w r. 1920, filozoficznym słowiańskim w r. 1927 (odczyt prof. Chomicza pt. „Hoene - Wrońskiego Prawo Stworzenia“, ob. „Księga pamiątkowa“, str. 47—51), matematycznym słowiańskim w r. 1929, pedagogicznym słowiańskim w r. 1931, kobiecym słowiańskim w r. 1931, (odczyt Henryki Brau-

---

[35]) W r. 1924.

[36]) „Dogmatyczny mesjanista“, „Zet“, r. II, nr 10.

[37]) Pisze o tym A. Constant, wskazując na mieszanie się dwu mesjanizmów w opinii francuskiej („Moniteur Parisien“ 14.II. 1852).

[38]) „Zet“, r. IV, 8, „Na manowcach towiańszczyzny“, oraz „Prosto z Mostu“, nr 38, r. 1936, „Mickiewicz a Hoene - Wroński“.

n o w e j pt. „O wspólną ideę słowiańską"), matematycznym polskim w r. 1931.

Na kongresie matematycznym 26.IX. 1929 r. P. Chomicz wygłosił odczyt pt. „Hoene - Wrońskiego kategoria ilości".

Na Międzynarodowym Kongresie Historyków w Warszawie (21—28.VIII 1933 r.) prof. A. Ż ó ł t o w s k i[39]), w odczycie „Hegel a koncepcja historii w Polsce", wysunął Wrońskiego, jako najwybitniejszego polskiego historiozofa. W wydanym w Krakowie z okazji Zjazdu „Zarysie historycznym nauk w Polsce" (w języku franc.), A. B i r k e n m a j e r[40]) i S. Dickstein poświęcili kilka stron Wrońskiemu w dziale nauk ścisłych.

Na Zjeździe Astronomów Polskich w W-wie (29—31.VIII 1934 r.) P. P. Demiańczuk wygłosił referat pt. „Mechanika niebios układu słonecznego według Hoene - Wrońskiego", który wywołał ożywioną dyskusję. K. Jankowski w odczycie swym „Idee Hoene - Wrońskiego o budowie cieczy", podał dedukcję własną równań hydrostatycznych Wrońskiego, w 113 lat po ich złożeniu przez H. - Wr. w T-wie Królewskim w Londynie[41]). Odczyty te z dziedziny astronomii teoretycznej wyróżniały się wśród innych, nie wykraczających poza zakres zwykłej astronomii stosowanej. Wywołały też silny oddźwięk w prasie (ob. „Mathesis polska", t. X, nr 3—4, 1935 r., „Acta Astronomica", grudzień 1934, ze streszczeniem obu referatów w języku francuskim, „Urania", 1935, nr 4(47), „Tygodnik Ill.", 9.IX, 1934, art. J. C h e ł m o ń s k i e g o pt. „Zdobycze astronomów polskich").

Na III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie w r. 1936 zgłoszono 5 referatów o Wrońskim; wywiązała się na tym zjeździe zasadnicza dyskusja teoriopoznawcza i metodologiczna między wrońskistami a logistami. Obszerną relację o niej znajdzie czytelnik w studium Jerzego Brauna „Wrońskizm a nauki formalne" w nin. „Wronskianach".

Na III Polskim Zjeździe Matematycznym w W-wie (23.IX—2.X. 1937 r.), znakomity matematyk prof. M. F r é c h e t z Paryża w swym referacie pt. „Sur les fonctions linéairement indépendentes", powoływał się na Wrońskiego i posługiwał się jego „wronskianami" (tj. wyznacznikami matematycznymi). Mówili też na Zjeździe o odkryciach matematycznych Wrońskiego rektor W ł. A n t o n i e w i c z i prof. S. Dickstein.

---

39) Prof. A. Ż ó ł t o w s k i pisał swego czasu w przedmowie do dzieła „Filozofia Kanta" (1923, s. XXI) nader interesująco o związku duchowym filozofii Wrońskiego z kantyzmem.

40) A. i L. B i r k e n m a j e r o w i e pisali już przed tym w t. I. „Nauki Polskiej" (s. 104), że wydanie zbiorowe wszystkich dzieł Wrońskiego „należy uważać za obowiązek nauki polskiej... nasza godność narodowa tego żąda i tego się domaga"...

41) Ob. rozdz. pt. „Prace T-wa Hoene - Wrońskiego".

Prof. W ł a d y s ł a w T a t a r k i e w i c z w t. II. swej „Historii filozofii" (s. 246 — 248), omawia systemat Wrońskiego, pisząc m.in. „Pracował twórczo w wielu jednocześnie dziedzinach wiedzy, nie tylko jako filozof, ale także jako matematyk, fizyk, technik - wynalazca, prawnik, ekonomista... Żył w najcięższych warunkach, pracując niezmordowanie do ostatka. Był umysłem niezwykłym i charakterem niezłomnym w wypełnianiu olbrzymich swych zamierzeń... Stawiał sobie w nauce zadania maksymalne: całkowite zreformowanie filozofii, a także matematyki, astronomii, techniki... Wroński odróżniał dwa działy filozofii: ten, który poznaje rzeczywistość daną i ten, który nią kieruje, aby spełniła swój cel. Dwa te działy nazywał „t e o r i ą" i „t e c h n i ą"... Filozofia jego o drugi dział była bogatsza od Hegla i całego idealizmu niemieckiego... Poziom przygotowania naukowego i szerokość zamierzeń stawiały Wrońskiego w pierwszym szeregu metafizyków europejskich XIX wieku".

W „Encyklopedii powszechnej" Gutenberga, t. XII, doc. W ą s i k inteligentnie referuje doktrynę H. - Wr. (s. 261 — 262), stawiając ją na równi z systemami Fichtego, Schellinga i Hegla, nie słusznie jednak zaliczając ją do metafizyki idealistycznej.

W tomie V-tym „Archiwum Komisji do badania historii filozofii w Polsce" (w Krakowie, nakł. Polskiej Akademii Umiejętności, r. 1933, s. 198) dr A d a m B a r, w interesującym studium pt. „Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830 — 1850)", streszcza poglądy filozoficzne Wrońskiego i przeprowadza trafne rozgraniczenie między wrońskizmem a niemieckim idealizmem pokantowskim, stwierdzając, że Wroński, przez swą teorię achrematyczności wychodzi z tego miejsca, w którym się kończy metafizyka niemiecka typu Hegla. Błędnie natomiast, lub raczej nieadekwatnie odtwarza strukturę (architektonikę) filozofii absolutnej.

Ś.p. prof. W i t o l d R u b c z y ń s k i, prezes T-wa Filozoficznego [42]) w Krakowie, w swym „Repetytorium" („Główne kierunki

---

[42]) Poprzedni prezes tego T-wa, prof. M. S t r a s z e w s k i, był wielkim entuzjastą filozofii Wrońskiego; w swych „Dziejach filozoficznej myśli polskiej" (1912) nazywa Wrońskiego „największym polskim uczonym i myślicielem, jednym z najwszechstronniejszych, jacy się w ogóle w XIX w. pojawili, mocarzem w królestwie myśli tak potężnym, iż niewielu zaiste posiada sobie równych"... „Jeżeli człowiek ma w poznaniu zmierzać do czegoś bezwzględnego, to możliwe to jest tylko na drodze przez Kanta i Wrońskiego wskazanej" (s. 355).

W zbiorowej pracy „Polska w kulturze powszechnej" (1918) pisze on m.in. o H. - Wr.:

„Należał on do największych polihistorów współczesnych, wprost zdumiewać musi ogrom wiedzy przez niego ogarnianej... Sposób jego

filozofii w porządku w jakim po sobie następowały", Poznań, 1934, str. 63), omawia doktrynę Wrońskiego i pisze m.in.: „Twórczość, nieuwarunkowaną przez nic poza sobą samą i warunkującą wszystko inne, przyjmowało przed Wrońskim już wielu myślicieli dawniejszych i nowszych. On jeden był na tyle śmiały i w swym racjonalizmie niepohamowany, żeby pokusić się o sformułowanie prawa stwarzania („loi de création"), które uważał za swe największe odkrycie... Jego prawo stwarzania było niewątpliwie gigantycznym — aże dotąd toczy się spór o to, czy udałym — wysiłkiem myślowym, by wyprowadzić różnorodność świata z abs. jedności Boga przez kombinację dwu prądów: „autotezji", ku określoności, zróżniczkowaniu, i „autogenii", ku upowszechnieniu, całkowaniu i zespalaniu wszystkiego".

Henryk Rowid, autor „Szkoły twórczej", poświęca dużo miejsca Wrońskiemu w swym dziele [43]). Omawia też często pedagogikę H. - Wr. w redagowanym przez siebie „Ruchu pedagogicznym" (np. w zesz. IX i X, r. 1932, artykuł pt. „Hoene - Wrońskiego filozofia pedagogiki"). W cennej swej pracy pt. „Zagadnienie autonomii w wychowaniu" (Kraków, 1935), wykłada również zasady teorii wychowania Wrońskiego.

Prof. Benedykt Bornstein, w kapitalnym swym dziele „Architektonika świata", t. III, w rozdz. XII, s. 162 — 174, pt. „Architektonika logiczno - geometryczna, a prawo stworzenia Hoene Wrońskiego" [44]) pisze: „Niewątpliwie ze wszystkich koncepcyj architektonicznych, poprzedzających architektonikę opartą na metodzie logiczno - geometrycznej, prawo stworzenia Hoene - Wrońskiego przedstawia system najbardziej wszechstronny, a tym samym najbardziej podatny do adekwatnego przedstawienia rozmaitości strukturalnej świata". Doniosłość niniejszego studium porównawczego tkwi w tym, że prof. Bornstein, po raz pierwszy od czasów Wrońskiego, wyprowadza a priori kanon genetyczno - strukturalny, niemal analogiczny z Wr.

---

wyrażania się i styl jest nader jasny, ale tak ścisły, że jednego zdania, jednej myśli przepuścić nie można. — Może nie ma w dziejach myśli ludzkiej systematu, który by był tyle ucierpiał pod wpływem stronniczych zawiści i różnych nieporozumień, co systemat Wrońskiego... Ale przyjdzie kolej i na Wr. i on przedstawi się kiedyś w całej swej wielkości i potędze na chlubę polskiej jego ojczyzny, która wydała takiego w krainie myśli mocarza". (s. 224).

[43]) „Szkoła twórcza. Podstawy teoretyczne i drogi urzeczywistnienia nowej szkoły". Kraków, 1931. Str. 375.

[44]) Ob. studium J. Brauna w nin. „Wronskianach" pt. „Wrońskizm a nauki formalne", w rozdz. „Krytyka nauk formalnych", ustępy dotyczące logiki geometrycznej prof. Bornsteina, oraz art. J. J. Stępniewskiego („Zet", r. IV, nr 8 i r. VI, n-ry 1, 2).

Prawem Stworzenia. Pewna odmienność postaci tych dwu kanonów uniwersalnych skłania B. Bornsteina do twierdzenia, że Prawo Stworzenia Wrońskiego nie spełnia warunków absolutnej metody adekwatnej. Rozumowanie to jest błędne, co wykażemy w obszernym wywodzie, w nast. roczniku „Wronskianów".

S. Dickstein ogłasza, w redagowanych przez siebie „Wiadomościach matematycznych" (1938, dod. do t. 44), rozprawę prof. H e n r y k a S t r u v e g o o filozofii Hoene - Wrońskiego pt. „Józef Hoene - Wroński", przetrzymaną nie wiadomo dlaczego w biurku redakcyjnym przez 26 lat (prof. Struve zmarł w r. 1912). W pracy tej prof. Struve wykazuje głębsze zrozumienie filozofii absolutnej, niż w swym „Wstępie krytycznym do filozofii" (r. 1903), oraz w „Historii logiki jako Teorii poznania w Polsce" (r. 1911).

Filozofii pedagogii Wrońskiego poświęca wiele miejsca J. G o ł ą b, w wydawanym specjalnie dla rozpowszechniania idej pedagogicznych H.-Wr. miesięczniku „Szkolnictwo" oraz w pracy „Wykształcenie człowieka, na podstawie dzieł Hoene - Wrońskiego" (r. 1926, str. 64).

W. M i l e s k i, który w książce swej „Polska filozofia narodowa", wskazywał na doniosłość myśli Wrońskiego dla chwili obecnej, powraca do niego w redagowanym przez siebie „Przeglądzie Organizacji". W tymże piśmie D o m a n W i e l u ch ogłasza wartościowe studium pt. „Podstawy filozoficzne ekonomii podług Hoene - Wrońskiego" (nr 10, r. 1933), uzupełniając systemat ekonomii dynamicznej, podany przez H. - Wr. w „Odezwie do narodów cywilizowanych" (będącej odpowiedzią na „Manifest" Karola Marksa), przez dołączenie doń Technii [45]).

Ks. prof. M i c h a ł K l e p a c z, w swym pięknym dziele pt. „Idea Boga w historiozofii Cieszkowskiego", wskazuje wielokrotnie na doniosłość filozofii Hoene - Wrońskiego, choć nie zawsze trafnie ją interpretuje. Również ks. dr P. T o c h o w i c z i ks. dr F. H o v r e w pracy „Podstawy współczesnej pedagogiki" (1938), wymieniają Wrońskiego wśród największych myślicieli i twórców pedagogiki.

Inż. W. J a c y n a, w pracy „Błędy i luki w podstawach mechaniki" (w 250-lecie dzieła Newtona „Philosophiae naturalis principia mathematica"), Warszawa, 1937, str. 87, — twierdzi, że otrzymał na własnej drodze wzór jednej z dwu sił podstawowych, z których pobudował Wroński swe prawo najwyższe mechaniki niebios.

---

[45]) Ekonomika Wrońskiego dotąd leży odłogiem. W Polsce nie zajmował się nią dotąd nikt, prócz Z. D a s z y ń s k i e j - G o l i ń s k i e j, która przełożyła na język polski H. - Wr. „Mylne systematy ekonomii politycznej", (1911) i „Systemat ekonomiczno - przemysłowy Adama Smitha" (1912). Zwróciła ona uwagę, że „Wroński byłby niemal pierwszym ekonomistą ze szkoły matematycznej".

F. Koebcke w „Acta Astronomica" z lutego 1938, w art. „Über Hoene-Wrońskis Überlegungen zur Himmelsmechanik und deren Wiederaufnahme durch einige neueren Autoren", omawia koncepcje H. - Wr. z dziedziny mechaniki niebios, wysuwając przeciwko jego prawu najwyższemu zarzuty, odparte następnie przez P. Chomicza i P. P. Demiańczuka w nast. numerach „Acta Astronomica" (ob. „Polemika w Acta Astronomica" w nin. „Wronskianach").

Bolesław Święcicki w książce swej pt. „Unia państw chrześcijańskich" (Wilno, 1938) powołuje się na historiozofię i filozofię polityki Wrońskiego, jako na systemat, na którym oparł się on m. in. w swych koncepcjach.

J. Dąbski na U.J.P. uzyskał stopień magistra matematyki na podstawie rozprawy o metodzie Wrońskiego rozwiązywania równań wszystkich stopni.

Nad zastosowaniem Prawa Stworzenia do psychoanalizy, traktowanej filozoficznie i przy pomocy metody matematycznej, pracuje Bol. Bąkowski. Prof. Sorbony Z. L. Zaleski, autor przedmowy do reedycji francuskiej dzieł Wrońskiego podaje ciekawe dane biograficzne o Wrońskim; twierdzi mianowicie, że ojciec filozofa Hoene nie był Czechem lecz Polakiem z pochodzenia. Śp. prof. W. M. Kozłowski, który był wielkim zwolennikiem filozofii Wrońskiego i omawiał jego klasyfikację nauk w pracy pt. „Systemat wiedzy i klasyfikacja nauk", napisał m.in. ciekawy artykuł o „Polskich koncepcjach Ligi Narodów", w którym wskazuje na H. - Wr., jako na prekursora tej idei.

Z prac wcześniejszych warto przypomnieć studium o Wrońskim J. Marcinowskiej, w książce „Wartości twórcze religijnej myśli polskiej", 1922. Autorka kładzie specjalny nacisk na ideę autokreacji i pisze, że „ Wroński, który tę prawdę odkrył i ukazał, stał się przez to w wysokim stopniu przeobrazicielem ludzkiego istnienia" (s. 132).

Stan obecny

Ruch wrońskistyczny w Polsce rośnie z roku na rok. Prace badawcze prowadzone są w wielu dziedzinach jednocześnie. Brak jednak dotąd głębszych studiów z dziedziny ekonomii, socjologii, teorii prawa teorii lokomocji, pedagogiki, antropologii, biologii, filozofii medycyny, teorii języka i innych działów uniwersalnej doktryny Wrońskiego.

Na razie kontynuuje się akcję przekładową i wydawniczą. Przygotowane są do druku: „Rozwój postępowy i cel końcowy ludzkości" („Développement progressif et but finale de l'humanité" przeł. Zofia Kozłowska), „Nomotetyka" („Nomothétique Messianique", przeł. P. Chomicz i Cz. J. Kozłowski), „List do Czartoryskiego o przeznaczeniu Polski i narodów słowiańskich" (Epître au Prince Czartoryski sur la destinée de la Pologne et des nations slaves", przeł. P.

Chomicz). Dopiero po sfinalizowaniu żmudnej, wstępnej pracy wydawniczej można będzie pomyśleć o wydaniu zbiorowym dzieł matematycznych (wydała je niedawno we Francji księgarnia F. Hermanna) i filozoficznych na wzór monumentalnej reedycji, dokonywanej obecnie we Francji przez F. Warraina.

Niektóre z dzieł Wrońskiego i o Wrońskim w przekładach polskich są już wyczerpane. Trzeba tedy pomyśleć o nowych wydaniach, zwłaszcza, że przekłady J. Jankowskiego, choć sumienne i po literacku opracowane, odstręczają czytelnika archaicznym, mało przejrzystym stylem. Brak też prac propedeutycznych, mniej lub więcej popularnych. „Katalog dzieł i rękopisów" S. Dicksteina (obejmujący 108 druków i 528 rękopisów) też już nie wystarcza, gdyż jest niekompletny. Miriam-Przesmycki, prezes komisji Pol. Akademii Umiejętności dla wydania dzieł Wrońskiego, który uchodzi wciąż za powagę w zakresie wronskianów a który nic absolutnie nie zrobił w tej dziedzinie[46]), nie kwapi się do wydania „Katalogu druków i rękopisów", zapowiedzianego przed laty trzydziestu kilku.

Państwo nie przychodzi w niczym z pomocą tym twórczym wysiłkom jednostek bezinteresownych, poświęcających całe życie dla powiększenia dorobku kultury polskiej. Polska Akademia Umiejętności składa ofiary na F.O.N., zamiast zająć się wydaniem dzieł Wrońskiego. Fundusz Kultury Narodowej rzuca dziesiątki tysięcy na rzeczy nieistotne, ale nie spełnia swych obowiązków wobec spuścizny naukowej po największym naszym myślicielu. Kasa Mianowskiego nie chce wydać „Filozofii Matematyki", usprawiedliwiając się tym, że nie ma ludzi, którzy mogliby ocenić to dzieło. Na uniwersytetach polskich nie ma wykładowców filozofii absolutnej. Młodzież polska poza murami szkół, częstokroć z dzieł obcych pisarzy czerpać musi wiadomości o Wrońskim.

Ten absurdalny stan rzeczy nie może trwać dłużej. Miejmy nadzieję, że przedstawiciele oficjalni nauki i kultury polskiej przypomną sobie o swoich obowiązkach wobec narodu polskiego, którego sławę tak szeroko rozniósł po świecie „mędrzec z Wolsztyna".

---

[46]) Ta opieszałość Miriama była źródłem słynnego procesu sądowego między nim a red. J. Braunem, który zarzucał mu karygodne przetrzymywanie w ukryciu spuścizny naukowej po Wrońskim. Sąd uwolnił J. Brauna od zarzutu zniesławienia, stwierdzając tym samym, że wystąpienie jego podjęte było w interesie publicznym. W samej rzeczy, dorobek duchowy wielkich myślicieli i twórców nie może stać się własnością prywatną, stanowi bowiem dobro zbiorowe całego narodu.

Wpływ Wrońskiego na umysłowość francuską

Wroński związany był z Francją głęboko, nazywał ją wszak „drugą Ojczyzną". Tam spędził 52 lat swego życia, dzieła swe pisał po francusku. Przejęty chaosem i rozstrojem moralno - politycznym Francji pierwszej połowy XIX-go wieku, zwracał się wielokrotnie do jej władców (ob. listy do króla Ludwika Filipa w „Métapolitique", apel do gen. Cavaignac po rewolucji 48 r., we wstępie do „Adresse au nations civilisées", do ks. Ludwika Napoleona w „Epître secrète à S. A. le Prince Louis Napoléon"), wzywając do ugruntowania ładu na odkrytych przez siebie zasadach absolutnych.

Apele te pozostawały bez echa. Wroński nie miał szans porozumienia się z pozytywizmem francuskim, nie mógł też trafić do władz politycznych Francji, pozostających pod przemożnym wpływem lóż masońskich i ich doktryn. Musiało też drażnić uczonych francuskich to, że głosił wyższość filozofii i nauki niemieckiej nad ówczesną francuską. Prowadził też ustawiczne walki z Akademią. Jego „Réfutation de la Théorie des fonctions analytiques de Lagrange" oraz „Critique de la Théorie des fonctions génératrices de Laplace" nie mogły mu zjednać przyjaciół wśród jej wybitnych członków, których poglądy i teorie obalał. Jego projekt reformy lokomocji nie został uwzględniony przez rząd francuski; ministerium marynarki nie zużytkowało jego teorii przypływów, odpowiadając, że wzory Laplace'a są wystarczające dla potrzeb marynarki francuskiej. Ten ostatni zawód dotknął go najboleśniej. „Nie ma dla mnie chleba na tej ziemi!" — zawołał wówczas. Wkrótce potem zachorował i umarł (9 sierpnia 1853).

Nie miał więc Wroński powodzenia we Francji. W dodatku, jako wróg ideowy mistycyzmu i sekt masońskich, zwalczany był zaciekle przez to środowisko [sprawa z Arsonem, który w swym zatargu z Wrońskim inspirowany był i popierany przez loże Martynistów[1]), afera towianizmu, czyli „pseudomesjanizmu", lansowanego przez loże dla skompromitowania doktryny Wrońskiego, paszkwil Bertranda, sekretarza Akademii, który w r. 1897, z okazji zapowiedzi wydania dzieł Wr. przez Polską Akademię Umiejętności, napadł na Wrońskiego[2]) i akademię, czym steroryzował ją i odwiódł od zamierzonej edycji].

Pomimo to znalazł Wroński we Francji uczniów i kontynuatorów, jak: Yvon Villarceau, astronom, członek Instytutu Francu-

---

[1]) Ob. „Apodictique", p. 243-245.

[2]) Paszkwil Bertranda w „Revue des Deux Mondes" (1.II. 1897), odparł P. L. Burthe, w „Revue Blanche" (1.III. 1897), wykazując ignorancję i nieuczciwość napastnika, przejawioną m.in. w rozmyślnym przekręcaniu cytatów.

skiego, dyrektor Obserwatorium paryskiego, autor licznych rozpraw o matematyce i mechanice niebios H. - Wr., C a m i l D u r u t t e, matematyk i muzykolog, autor „Esthétique musicale“ (1855); A b e l T r a n s o n, matematyk, przewodniczący komisji egzaminacyjnej w „Ecole Polytechnique“ w Paryżu, autor prac o Wr., A. S a r r a z i n d e M o n t f e r r i e r, autor 4-tomowej „Encyclopédie mathématique ou exposition complète de toutes les branches des mathématiques, d'après les principes de la philosophie des mathématiques de Hoené - Wronski“ [3]) L. A u g é, który w „Notice sur Hoené-Wronski“ (1865) pisze: „Niech nie wyda się zuchwalstwem, jeżeli powiemy: Chrystus założył problematy, H. - Wroński je rozwiązał“, E. W e s t, autor „Exposé des Méthodes générales en Mathématiques. Résolution et intégration des équations, applications diverses d'après Hoené - Wronski“ (1886) i innych prac o Wr. - matematyku, C h. C h e r f i l s, autor „Un essai de religion scientifique. Introduction à Wronski, philosophe et réformateur“ (1898), F. L a c o m b e, J. L a l a n d e, A. J. Q u é t e l e t, E. H a n e g r a e f f, J. T i s s e r a n d i wielu innych.

Byli też i tacy, co pasożytowali na pomysłach Wrońskiego, ukrywając źródło swych odkryć, jak L e v e r r i e r, sławny z odkrycia na drodze dedukcyjnej planety Neptun, który dokonał tego przy pomocy metody zapożyczonej od Wrońskiego [4]), lub prof. H o u ë l, autor „Traité de Calcul Infinitésimal“ i „Sur le développement de la fonction perturbatrice, suivant la forme adoptée par Hansen dans la théorie des petites planètes“ (1875). Kradzież tę wykrywa T h. d u M o n c e l, członek Instytutu Francuskiego, autor „L'eclairage électrique“, który pisze: „M. Houël a beaucoup emprunté aux méthodes philosophiques de Hoené - Wronski, philosophe méconnu, dont il omet de citer le nom: oubli regrettable que nous croyons devoir réparer“ („L'Électricité“, nr 24, 20.I.1879).

Ale nie tylko wśród ludzi nauki znalazł Wroński zwolenników, naśladowców i kontynuatorów prac swoich. Wywarł on także wielki wpływ na pisarzy i artystów francuskich. B a l z a c pisze o nim powieść, pt. „La recherche de l'Absolu“, G o u n o d każe wyryć

---

[3]) W t. III na str. 482 pisze on: „Filozofia Nieskończoności i Filozofia Technii zawierają najszczytniejsze koncepcje matematyczne i filozoficzne, do jakich wzniosła się kiedykolwiek umysłowość ludzka...“.

[4]) „We Francji jeden tylko Leverrier... następca sławnego A r a g o (antagonisty Wrońskiego — p r z y p. n a s z), zdaje się, że pojął nieco Wrońskiego, lecz, na nieszczęście także, to co pojął, przyswoił i ogłosił za własne, jak np. ów sławny sposób odkrywania planet rachunkiem, przez który miał odkryć i przepowiedzić z góry miejsce planety Neptuna“ (Trentowski, „Panteon Wiedzy Ludzkiej“, t. II. s. 109).

na jego grobie napis: Erit sepulchrum eius gloriosum, kult żywią dla niego Baudelaire, l'Isle-Adam, Bourget (ojciec)[5], Ballanche[6]), a ze współczesnych Paul Valéry.

Prace F. Warraina

Przełom jednakowoż w historii myśli wrońskistycznej we Francji stanowią dopiero prace Francis Warraina. Ten filozof, matematyk i rzeźbiarz, najgłębszy dziś niewątpliwie myśliciel, jakiego posiada Francja (choć niedoceniony przez przedstawicieli panującego w tym kraju pozytywizmu i — obóz przeciwny — intuicjonizmu typu bergsonowskiego), pracuje nad Wrońskim niestrudzenie od lat trzydziestu kilku i jest dziś najwszechstronniejszym znawcą filozofii absolutnej.

Dzieło jego życia jest olbrzymie. W pracy „La synthèse concrète" (Paris, 1906) podał on zarys swego światopoglądu i określił stosunek do Wrońskiego („Znalazłem w nim rozwiązanie problemów, o które filozofia współczesna obija się bezowocnie"). W dziele „L'espace" (Paris, 1907) podejmuje problemy symboliki metafizycznej, geometryj nie - euklidesowych i geometryj o n wymiarach (Do tych samych zagadnień wraca później w dziele „Espace et géometries", Paris, Hermann, 1937). Najważniejsze prace jego z dziedziny filozofii matematyki i fizyki teoretycznej to: „Quantité. Infini. Continu" (Paris, Alcan, 1928), „La Matière, l'Energie" (Paris, Alcan, 1930), „Essai sur les principes des algorithmes primitifs" (Paris, Hermann, 1933), „Examen philosophique du Transfini" (Paris, Hermann, 1934), „Les principes de Mathématiques de M. Couturat et la Métaphysique" („Revue de Philosophie", Paris, 1906)i in. Z prac muzykologicznych: „Conception psychophysique de la Gamme" (Paris 1921), „Intervalles harmoniques et intervalles mélodiques" („Bulletin de l'Inst. Gén. Psychologique", Paris, 1908).

Z prac filozoficznych najważniejsze to: „La Triade de la Réalité" („Revue de Philosophie", Paris, 1906), „La Raison pure et les Antinomies" („Revue de Phil.", Paris, 1908), „Critique de la théorie de la relativité de l'Espace et du Temps" (Congressus Thomisticus, Romae, 1925), „La Loi de Création d'après Hoené - Wronski" (Paris, 1938), a wreszcie podstawowe dzieło „L'armature métaphysique établie d'après la Loi de Création de Hoené - Wronski" (Paris, Alcan, 1925)[7]. Książka ta stanowi klasyczny rozbiór Prawa Stworzenia. Znajomość jej nie-

---

[5]) Ob. „Figaro", list Francuza - wrońskisty, ogłoszony przez André Billy.

[6]) Ob. pracę prof. W. M. Kozłowskiego „Hoene-Wronski et Ballanche" (Étude sur la filiation des idées philosophiques, Paris, 1930).

[7]) W przekładzie polskim „Wiązanie metafizyczne sporządzone podług Prawa Stworzenia H. - Wr.", Warszawa, 1925, str. 348.

zbędna jest dla wszystkich podejmujących studia nad filozofią absolutną. Pierwsza jej część traktuje o triadzie elementów rzeczywistości (el. byt - el. wiedza - el. neutralny albo podstawowy). Część druga podaje właściwy wywód Prawa Stworzenia, dokonany na drodze regresywno-analitycznej, a więc odmiennej niż u Wrońskiego, co stwierdza sam autor we „Wstępie“:

„Zamierzamy tutaj wyłożyć i wytłumaczyć Kanon Filozoficzny Wrońskiego, nazwany przez niego Prawem Stworzenia wszelkiego systematu rzeczywistości. Prawo to zdaje się nam ziszczać systemat ontologiczny najdoskonalszy, jaki kiedy odkryto. Ale, zachowując ściśle sposoby i klasy, jakie je składają, wytłumaczymy i zastosujemy te sposoby i te klasy według punktu widzenia naszego osobistego; albowiem celem naszym nie jest wykładać po prostu filozofię Wrońskiego, ale spożytkować to, co dostarcza ona naszej“ (s. 131).

Na koniec podejmuje Warrain monumentalną reedycję dzieł Wrońskiego, złożoną z wybranych tekstów, zgrupowanych wokoło pewnych centralnych zagadnień, uzupełnionych komentarzami własnymi Warraina. Tytuł t. I-go brzmi:

„Francis Warrain: „L‘oeuvre Philosophique de Hoené - Wronski. Textes, commentaires et critique“. Préface de M. le Professeur Z. L. Zaleski. Tome premier. XXIV + 274 p. Les Editions Véga, Paris, 1933.

Całość obliczona jest na 8 tomów. Konstrukcja całości następująca: Tom I. Filozofia absolutna i jej podział na metafizykę, architektonikę i metodologię. Tom II. Prawo Stworzenia, jego dedukcja krytyczna i genetyczna [8]). Tom III. Architektonika wszechświata. Tom IV. Prace matematyczne i naukowe Wrońskiego. Polityka, ekonomia, państwo, kościół, unia mesjaniczna. Tom V. Prawo postępu i historiozofia. Antynomia społeczna. Mistycyzm. Tom VI. Historia filozofii. Tom VII. Jednia końcowa filozofii i religii. Odrodzenie duchowe i samostworzenie. Problemat zła absolutnego. Tom VIII poświęcony jest uczniom i kontynuatorom Wrońskiego, w dziedzinie filozofii i matematyki.

Wyszedł już tom I i II. W druku jest III-ci. Pierwsza ta reedycja systematyczna filozofii Wrońskiego, rozproszonej w setkach prac drukowanych i rękopisów, ma bezcenną wartość dla studiów nad doktryną mesjaniczną.

Warrain jest nie tylko wrońskistą lecz i tomistą. (Ob. pracę jego „Rationalisme et thomisme“, Extrait de la Revue thomiste, Paris, Les Editions Véga, 1930 — 31). Na ten temat odbyła się nawet dyskusja między nim a J. J. Stępniewskim, który stoi na stanowisku antytomi-

---

[8]) W tym tomie znajduje się pierwodruk „Philosophie achrématique“, niezwykle doniosłego rękopisu Wrońskiego.

stycznym twierdząc, że tomizm nie sięga tak wysoko w swych antycypacjach filozofii absolutnej, jak to chce w nim widzieć Warrain [9]).

Postawa Warraina wobec idej najwyższych doktryny Wr. jest raczej minimalistyczna, a w każdym razie bardzo ostrożna. Kwestionuje on dosłowne interpretowanie zarówno odkrycia istoty wnętrznej absolutu (X, „essence intime de l'Archi-absolu") jak i samostworzenia („création propre"). Pod tym względem wrońskiści polscy idą dalej, przyjmując wszechmoc rozumu stwórczego („raison créatrice").

Warrainowska rekonstrukcja doktryny jest dziełem monumentalnym. Zakłada ona fundamenty pod wszelkie dalsze studia wrońskistyczne [10]).

Inne wronskiana francuskie

Najwybitniejszym współczesnym wrońskistą francuskim obok Warraina był Charles Henry (zmarł przed paru laty), autor licznych publikacyj z dziedziny historii i filozofii nauk; teorie jego wyłożył F. Warrain w studium „L'oeuvre psychobiophysique de Charles Henry" (Paris, Edit. de la Nouvelle Revue Française, 1932), oraz „La pensée de Charles Henry" (Conferénce faite au Collège de France le 3 fer. 1930, Bull. de l'Inst. Gén. Psychol., Paris 1930). Charles Henry. filozof, fizyk, psycholog i matematyk, zajmował się szczególnie zagadnieniem paralelizmu psychofizycznego.

Wydał on m. in. studium „Wronski et l'Esthétique musicale" (Paris, 1887), oraz „Cercle chromatique, présentant toutes les harmonies et tous les compléments de couleurs" 1889, gdzie referuje pomysły Wrońskiego i przedstawia również swą teorię dynamogeniczną.

Filozofią muzyki Hoene-Wrońskiego interesuje się specjalnie Ernest Britt. Wydał on już następujące prace z tej dziedziny: „La Synthèse de la musique. Application de la Loi de Création de Hoené-Wronski à la Gamme diatonique", Paris, 1914, „Gamme Sidérale et gamme musicale", Paris 1924, [11]), „La Lyre d'Apollon", Paris 1931.

Ogromną zasługą E. Britta dla myśli wrońskistycznej jest sfinansowanie wydania „L'oeuvre philosophique de Hoené-Wronski"; koszta tej reedycji 8-tomowej wyniosą wszak kilkaset tysięcy franków i gdyby nie jego ofiarność, nie można by marzyć o takiej imprezie wydawniczej.

Wielką doniosłość dla studiów wrońskistycznych ma zbiorowa edycja pism matematycznych Wrońskiego, dokonana przez księg. wyd.

---

[9]) Ob. J. J. Stępniewski „Relatywizacja absolutu" („Zet", II, 19) oraz odp. F. Warraina: „Wrońskizm a tomizm" („Zet", II, 23).

[10]) Ob. „Zet", r. V, nr. 14-15. Jest to numer specjalny poświęcony pracy spekulatywnej F. Warraina i jego zasługom.

[11]) Praca ta została przełożona na język niemiecki.

J. Hermanna pt. „Oeuvres mathématiques de Hoené-Wronski", t. 1—4, Paris, 1925.

O wzroście zainteresowania osobą i doktryną Wrońskiego w ostatnich czasach świadczy odsłonięcie pomnika filozofa, dłuta Franciszka Blacka na cmentarzu w Neuilly[12]). Grób Wrońskiego w Neuilly (położony na prawo od głównej alei, w dywizji 69-tej, mogiła 3-cia z rzędu) był w zaniedbaniu przez długie lata. Zwracał na to uwagę Komarnicki, w „Życiu polskim" w Paryżu, już w r. 1932. Inst. Mesj. w Warszawie zajął się wówczas odnowieniem grobowca. Wkrótce potem powstał w Paryżu, z inicjatywy francuskich wrońskistów, polsko-francuski Komitet Budowy Pomnika. Na czele jego stanął prof. Paul Hazard z Collège de France, prezesem honorowym został prof. Ferdynand Baldensperger, autor rozprawy o Wrońskim w „Przeglądzie Współczesnym"[13]), wiceprezesem Z. L. Zaleski, prof. Sorbony, delegat polskiego ministerstwa oświaty. Po uroczystości odsłonięcia, w której wziął udział m. in. amb. Łukasiewicz, odbyła się akademia w historycznej sali traktatowej ratusza w Neuilly. Przemawiali m. in. Paul Hazard, który stwierdził, że Wroński zdobył sobie we Francji sławę i uznanie powszechne (la grande gloire populaire) dzięki równowadze genialnego polotu i trzeźwego rozumu, — oraz amb. Łukasiewicz. Miasto w Neuilly nazwało jeden ze swych placów imieniem Wrońskiego. 5 lutego odbyła się uroczystość ku czci Wrońskiego w Sorbonie, w wielkiej sali Descartes'a, przepełnionej po brzegi. Prezydował p. Etienne Fournol, wiceprezes Instytutu Studiów Słowiańskich. Przemawiali: prof. Z. L. Zaleski oraz F. Warrain, który wygłosił odczyt p.t. „Hoene-Wroński, człowiek i filozof".

Prof. Z. L. Zaleski ogłosił swego czasu w „Mercure de France" (10.I.1932) rozprawę p.t. „Un dispensateur de l'absolu", essay o charakterze raczej literackim niż filozoficznym. Dziwne, że w pracy tej nazywa on Miriama-Przesmyckiego „najznakomitszym biografem Wrońskiego", skoro Miriam nic w ogóle o Wrońskim nie napisał. Taka reklama „dętych wielkości" jest niepotrzebna i wywołuje niepoważne wrażenie. Szkoda, że ta rozprawa, efektowna zresztą i kwieciście napisana, dostała się do zbiorowego wydania, jako przedmowa, obniżając ciężar gatunkowy tego monumentalnego dzieła.

Komentarz Cz. J. Kozłowskiego do I tablicy „Apodyktyki", zamieszczony przez Warraina w t. II-gim reedycji, ukazał się osobno pt. „Sur la Création propre de Dieu" (Paris, Les Editions Véga, 1936).

---

[12]) Z tej okazji „Biblioteka Zet" wydała poemat Jerzego Brauna „Epitaphium", a w dn. 17.II. 1937, w sali redakcji „Zet", odbył się uroczysty obchód.

[13]) Ob. polemika P. Chomicza z prof. Baldenspergerem, Kraków 1928, odbitka z „Kwart. Filozoficznego".

Autor zajmuje się tu istotą i strukturą achrematyczną trzech zasad pierwszych filozofii absolutnej, dalej elementami i rozwinięciami systematycznymi essencji Boga, t. zn. częścią teoretyczną I tablicy „Apodictique“, wreszcie podaje artybuty Boga, tak jak są sformułowane we Wrońskiego „Cent pages“, w systemie teologii absolutnej (v. „Tableau génétique de la doctrine ou de la Théologie du Christianisme“, p. 43-50).

F e r r i è r e, znany propagator „Szkoły twórczej“, jest wielkim zwolennikiem filozofii pedagogii Hoene-Wrońskiego. Mówił on m. in. entuzjastycznie o pedagogice Wr . w odczycie swym, wygłoszonym w Warszawie na Wolnej Wszechnicy (niestety jednak p. H. Radlińska, tłumacząc jego wywody na język polski „skonfiskowała“ ustępy odnoszące się do Wrońskiego [14]).

J. B r a u n, w „Revue Bleue“ (Paris, nr. 20, 1934) w art. pt. „Grande oeuvre“ omawia warrainowską reedycję dzieł Wrońskiego, podkreślając odmienność metody w podejściu do Prawa Stworzenia oraz niezwykłą przejrzystość konstrukcji. W „Revue génerale des Sciences“ (t. 45, r. 1934) omawia tom I „L'oeuvre philosophique de Hoené-Wronski“ M o n t e s s u s d e B a l l o r e; tom II reedycji referuje w tym samym organie (t. 49, r. 1938) G. M a l f i t a n o.

H e n r i d e M o n f o r t, sekretarz Instytutu Francuskiego, w art. pt. „Un génie méconnu“ („Echo de Varsovie“, 17 i 21, VII 1937) podaje szereg danych biograficznych o Wrońskim, przypominając m.in., że Yvon Villarceau, członek Instytutu, gorący rzecznik doktryny matematycznej H. - Wr., w dniu swej śmierci (23.XII. 1883 r.) jako ostatnie swe słowo wymówił imię Hoene - Wrońskiego.

M. F r é c h e t, znakomity matematyk, znany z prac specj. w dziedzinie teorii prawdopodobieństwa, wygłosił na Zjeździe Matematycznym w Warszawie w r. 1937 referat pt. „Sur les fonctions linéairement indépendentes“, w którym zajmuje się m.in. wyznacznikami Wrońskiego („wronskianami“).

P. Chomicz i Cz. J. Kozłowski przetłumaczyli na język francuski dzieło P. P. D e m i a ń c z u k a pt. „La Terre“. Przekład zostanie wkrótce opublikowany.

Anglia i Stany Zjednoczone

Pobyt Wrońskiego w Anglii w r. 1820 z okazji konkursu naukowego na pracę o oznaczaniu długości geograficznej na morzu, ogłoszonego przez parlament brytyjski, dał początek wronskianom angielskim. Ale i tam warunki dla recepcji jego idej były jak najmniej pomyślne, ze względu na niski stan kultury filozoficznej w tym kraju. Zatarg z „Biu-

[14]) Tragikomiczny to przykład nieoficjalnej cenzury „naukowej“, praktykowanej przez koła wolnomularskie.

rem Długości", sprawa z Londyńskim T-wem Królewskim, któremu Wroński pozostawił w depozycie swą teorię budowy cieczy (równania hydrostatyczne [15]), oto epizody tej odyssei.

Wówczas to astronom Y o u n g, sekretarz Biura Długości, w którego „Tablicy refrakcyj" Wroński wykrył błąd, skorzystał w wydaniu książkowym swej pracy z poprawek Wr., nie podając źródła. Wroński oskarżył go o plagiat, a poparł go ks. F. N o l a n, który stwierdził, że istotnie Young skorzystał z rozprawy Wrońskiego o refrakcji.

J. P o n d, dyrektor obserwatorium w Greenwich powiedział wówczas, że Wroński jest zbyt wielki, by mógł w Anglii znaleźć uznanie; gdyby był przywiózł do Anglii tysiączną część tych odkryć, które przywiózł, miałby niechybnie powodzenie („Explication définitive de l'Univers", p. 16).

Odkryciami matematycznymi Wrońskiego zajął się A. C a y l e y, prof. uniwersytetu w Cambridge, wielkiej zażywający powagi w angielskim świecie naukowym. Rozważa on w rozprawie „On Wronski's theorem" (Quarterly Journal of pure and applied Mathematics", kwiecień 1873 r.) wzór problematu powszechnego algorytmii Wrońskiego ($O = fx + x_1 . f_1 x + x_2 . f_2 x + \ldots$) i stwierdza jego prawdziwość [16]).

Nazwę „wronskianów" dla wyznaczników matematycznych Wrońskiego, nazwanych przezeń funkcjami „szyn", wprowadził do nauki A. M u i r, który zajmuje się odkryciami matematycznymi H. - Wr. w pracach „Treatise on the theory of determinants" (1882) i „Theory of determinants in the historical order of its development" (1890).

Rozprawy matematyczne o Wrońskim drukują również H. S e g a r oraz W. H. E c h o l s.

W w. XX-tym na gruncie angielskim krzewi się raczej „pseudomesjanizm" Towiańskiego i następców (dzięki wpływom prof. L u t o s ł a w s k i e g o oraz wybitnego polonofila W. R o s e, który przełożył na angielski dzieła Cieszkowskiego). Stanowi to przeszkodę do zrozumienia i przyjęcia wrońskizmu, który i tak jest tam zwalczany przez masonerię, mającą potężne wpływy w krajach anglosaskich. Złą przysługę oddał filozofii absolutnej na terenie Anglii prof. R o m a n D y b o s k i (obecny prezes Y.M.C.A. w Warszawie), znany propagator polskości w Anglii, który w książce swej „Poland", Londyn, Ernest Beun Limited, 1934 (t. XIX „The Modern World. A survey of historical

---

15) Ob. „Wronskiana", str. 200.

16) Artykuł A. Cayley'a przełożył na język polski A. S ą g a j ł o, zamieszczając go w t. II swego „Wykładu zupełnego Algebry" (1874). O dowodzie Cayley'a pisze E. West w swym „Exposé des Méthodes générales en Mathématiques" (1886), na str. 260, oraz Abel Transon w art. „Réflexions sur l'événement scientifique d'une formule publiée par Wronski en 1812, et démontrée par M. Cayley en 1873" („Nouvelles Annales de Mathématiques", t. XIII, r. 1874).

forces"), pisząc o mesjanizmie polskim (s. 329—330), wyraża się o Wrońskim i wrońskiżmie w formie dyskredytującej go w oczach czytelników anglosaskich.

Niespodziewanie jednak myśl wrońskistyczna znalazła zwolenników na drugim krańcu imperium brytyjskiego. W Colombo, stolicy Ceylonu, w Indiach angielskich, podjęto pracę badawczą nad doktryną Wrońskiego i przekłady jego dzieł na język angielski. J. C. van Sanden, w piśmie „The Searchlight" z 27. VI i 3.VIII, 1936, omawia koncepcje ustrojowe Wrońskiego z „Metapolityki", i zestawia z nimi obecną konstytucję ceylońską, wykazując jej braki. We wrześniu tegoż roku wygłasza on w Ceylon Law Students' Union odczyt o nowej konstytucji polskiej i o ideach politycznych Wrońskiego. Poruszano później te zagadnienia zarówno na łamach „Ceylon Independent", jak i w parlamencie ceylońskim. Dyskusja na temat filozofii Wrońskiego i roli Polski w kulturze rozwinęła się również po odczycie, wygłoszonym w Colombo przez gościa z Polski, ks. Krzesińskiego, który n.b. prowadził sam długoletnie studia nad filozofią absolutną. Wielkie zasługi dla ruchu wrońskistycznego na tym terenie położyła Polka, p. Larissa Orliga, wrońskistka, utrzymująca kontakt z T-wem Hoene - Wrońskiego w Warszawie. Ona to pracuje wespół z J. C. van Sandenem nad przekładem dzieł Wrońskiego na język angielski.

O ruchu wrońskistycznym w Stanach Zjednoczonych nie wiemy nic. W latach 1920 — 21, przyjechał stamtąd do Polski Frank Walser, autor książki „The Art of Conferences", który wygłosił tu szereg odczytów o Wrońskim, m.in. w T-wie Filozoficznym w Krakowie i w Warszawie.

Ostatnio „Fundacja Kościuszkowska", największa instytucja kulturalna wśród Polonii amerykańskiej, zwróciła się do Cz. J. Kozłowskiego, z prośbą o napisanie artykułu o Hoene - Wrońskim dla wydawnictwa „The Polish Plutarch" (pod redakcją prof. Mierzwy), które ma objąć sylwetki 30 największych Polaków.

Hiszpania, Portugalia i Ameryka Południowa

Wybitnym znawcą i zwolennikiem doktryny Wrońskiego był senator i pisarz hiszpański de Lorenzana. Brał on udział w subskrypcji na dzieła pośmiertne Wrońskiego, wydawane przez B. Conseillant, sekretarkę i córkę przybraną Wrońskiego (ob. „Apodictique", „Nomothétique" i in.). Poglądy matematyczne H. - Wr. odtwarzał i rozwijał G. de Galdeano, (ob. „Curso de aritmetica y algebra", Toledo, 1885); filozofią muzyki Wrońskiego zajmował się Clariana - Ricart, prof. matematyki na uniwersytecie w Barcelonie [17]).

[17]) Ob. P. Chomicza „Hoene - Wroński w Polsce i za granicą". s. 45.

W Portugalii najgorliwszym propagatorem doktryny H. - Wr., był G. R. Sottomaior. Namawiał on L. Niedźwieckiego do podjęcia zbiorowej edycji dzieł Wrońskiego [18]). Obszerną rozprawę o Wrońskim zamieścił w dziele swym „Curso mathematica ou exposiçao methodica de arte de calcular", Coimbra, 1860 („Historia da sciença", str. 626). Doktryną matematyczną Wrońskiego zajmuje się również obszernie J. J. Pereira Falçao, autor pracy „Comperaçao do methodo teleologico de Wronski com os methodos de Daniel Bernouilli e Euler para la resoluçao numerica dos equaçaes", Coimbra, 1870. Wcześniej jeszcze, bo w r. 1818, drukuje swą rozprawę o Wrońskim J. Torriani (w Pamiętnikach Akademii Lizbońskiej).

W Brazylii wielkim zwolennikiem filozofii Wrońskiego był cesarz Don Pedro II, człowiek wykształcony, filozof i matematyk. Będąc w Paryżu, studiował on przez kilka tygodni w Conservatoire des Arts et Métiers rękopisy H. - Wr. dotyczące reformy lokomocji.

Nadzwyczaj żywy i twórczy ośrodek myśli wrońskistycznej znajduje się w Peru (Ameryka Południowa). Polak, inż. Habich, zamieszkały w Limie (w 2-giej połowie XIX w.), wybitny wrońskista, którego nazwisko figuruje wśród subskrybentów wydań pośmiertnych dzieł Wr., zainteresował tam filozofią absolutną, a szczególnie jej częścią matematyczną i astrofizyczną, prof. Federico Villareal, dziekana wydziału matematycznego na uniwersytecie św. Marka w Limie i prof. szkoły inżynierii, głośnego uczonego. Prof. Villareal przełożył na język hiszpański mechanikę niebios H. - Wrońskiego, ogłaszając ją pt. „Reforma de la Mecánica Celeste continendo su ley universal y fundamental para el establecimento a priori de la racionalidad del universo y su final ley teleologica par determination a priori de la estabilidad del mundo por Hoene - Wroński", (Lima, 1899).

Świetnym kontynuatorem prac prof. Villareal jest dzisiaj uczeń jego, prof. dr Godofredo Garcia (dziekan wydziału matematycznego na uniw. w Limie, wydawca organu tegoż uniwersytetu „Revista de Ciencias", członek honorowy T-wa Hoene - Wrońskiego w Warszawie). Z prac jego z dziedziny mechaniki niebios H.-Wr., wymieniamy: „Superficie equipotencial compleja que envuelve a un cuerpo formado de masas fluidas" („Sprawozdania T-wa Naukowego Warszawskiego", zesz. 7—9, r. 1935), w której nawiązuje do pracy K. Jankowskiego „Problem H. - Wrońskiego o statycznej równowadze cieczy", „La obra del doctor Federico Villareal", („Revista de Ciencias" r. 1932), „La mecánica celeste classica". („Bolletin de la Sociedad Geografica", r. 1933 [19]).

---

[18]) Ob. L. Niedźwieckiego: „Wstęp do filozofii matematyki Hoene - Wrońskiego", s. 92—93.

[19]) Rozpoczyna ją tymi słowy: „Prawo empiryczne ciążenia po-

W pracy pt. „Mecánica Celeste“ (Lima, 1933), prof. Garcia wykłada podane przez H. - Wr. prawa mechaniki nieba i rozważa je w związku z wynikami klasycznej mechaniki, przy czym uwzględnia prace P. Chomicza, F. Villareala, Villarceau, Leverrier‘a i Poincaré‘go. Wyprowadzone przez Wrońskiego na drodze filozoficznej prawo najwyższe mechaniki nieba, otrzymuje G. Garcia na drodze dedukcyjno-matematycznej w postaci identycznej.

W „Revista de Ciencias“ ukazało się już kilka prac P. P. Demiańczuka m.in. „Hoene - Wroński´s problem of the static equilibrium of the fluid mass“ (Lima, 1937). Ostatnio znajdujemy w „Revista de Ciencias“ sylwetki osób, zasłużonych dla nauki peruwiańskiej, a wśród nich wrońskistów: inż. Habicha, F. Villareala i G. Garcia.

Niemcy

Doktryna Wrońskiego przenika do Niemiec powoli. Gdy Brockhaus, w „Conversations Lexicon“, 1851 — 1853, podał Wr. za myśliciela niemieckiego a L. Niedźwiecki posłał sprostowanie, opuszczono w nast. wydaniu w ogóle artykuł o Wrońskim. Prawie jednocześnie J. Meyer w „Das grosse Conversations Lexicon für die gebildeten Stände“, Hildburghausen, Amsterdam, Paris und Philadelphia, 1850, podaje bałamutną notatkę o Hoene-Wrońskim i ojca naszego filozofa uważa za Niemca.

Z filozofów niemieckich W. Tennemann wspomina w swej „Historii filozofii“ dzieło H.-Wr. „Philosophie critique découverte par Kant“ [20]), K. Ch. Fr. Krause, znany filozof - postkantysta, pisze o Wrońskim jako matematyku w dziele: „Vorlesungen über das System der Philosophie“ (1828), oraz w rozprawie: „Ueber die Ideen der Mathesis, über die organische Ausbildung und über das Verhältniss der Mathesis zu der Wissenschaft u. zu dem Leben“ (1832) [21]).

Wzmianki o Hoene - Wrońskim spotykamy u późniejszych historyków filozofii, jak: F. Schultze: „Stammbaum der Philosophie“, 1899, R. Falckenberg: „Geschichte der neuren Philosophie“, 1921.

Najnowsze encyklopedie: Meyers „Lexicon“ i Brockhaus „Conversations Lexicon“, umieszczają artykuły o Hoene - Wrońskim,

---

wszechnego, przyjęte przez Newtona, potwierdzone prawami Kepplera i Kopernika i udowodnione przez prawo podstawowe Hoene - Wrońskiego, poprowadzi nas do utwierdzenia zasady powszechnego ciążenia“.

[20]) Jest to jedno z pierwszych dzieł o filozofii Kanta, jakie ukazało się we Francji, a więc Wroński był jednym z pierwszych chronologicznie kantystów francuskich.

[21]) P. Chomicz: „H. - Wr. w Polsce i za granicą“, s. 47.

uwzględniając ruch wrońskistyczny w Polsce, szerzony przez Instytut Mesjaniczny (obecne T-wo Hoene - Wrońskiego), przy czym Brockhaus wspomina o dokonanym w r. 1930 przekładzie na język niemiecki jednego z dzieł Hoene - Wrońskiego (błędnie wymieniając Metapolitykę zamiast Prodromu).

Obszernie rozważał pomysły matematyczne Wrońskiego F. Schweins, prof. matematyki na uniwersytecie w Heidelbergu, w dziele pt. „Theorie der Differenzen und Differentiale" (1825). Prawem najwyższym algorytmii H. - Wr. zajmował się również P. Dubois-Reymond w pracy pt. „Untersuchungen über die Congruenz und Divergenz der Fourierschen Darstellungsformeln" (1876).

Astronom i matematyk Hansen, znany ze swych prac nad teorią ruchów księżyca i perturbacyj w ruchach ciał niebieskich w ogóle, zapożyczył wiele od Wrońskiego, przemilczając źródło inspiracji [21]). Pisze o tym m.in. L. Niedźwiecki we „Wstępie do wykładu matematyki", (str. 90), cytując słowa inż. Letalle:

„...la méthode de feu Hansen, le célèbre astronome de Gotha, publiée en 1857 dans les Mémoires de la Société Scientifique de Saxe, et qui a pour objet le calcul des perturbations planétaires, ressemble complètement, dans les points principaux de sa mise en équation, avec(!) celle que Wronski a exposé dans sa Réforme des Mathématiques en 1847 dix ans avant la production du travail de Hansen".

Streszczenie doktryny H. - Wr. i zestawienie jej z systemami Fichtego, Hegla i Schellinga podaje O. Bryka, w art. „Die Geschichtsphilosophie Hoene - Wrońskis" („Die Gnosis", r. 1903, n-ry 11, 12). Znakomity muzykolog E. Weingartner przełożył na język niemiecki pracę E. Britta „Gamme sidérale et gamme musicale" (1924), omawiającą koncepcję filozofii muzyki Wrońskiego i wydał ją pt. „Tonleitern und Sternskalen". Bruno Willy, w przedmowie do tej książki, omawia Prawo Stworzenia, pisząc: „zasługą dopiero polskiego filozofa i matematyka Hoene - Wrońskiego jest odkrycie wolne od wszelkich domieszek mistycznych tego prawa w jego wspaniałej prostocie oraz nadanie mu formy ostatecznej, skończonej i naukowej".

Z dzieł Hoene-Wrońskiego ukazało się dotąd w języku niemieckim tylko jedno: „Prodrom do mesjanizmu", pt. „Prodrom des Messianismus oder absoluten Philosophie" (1928, str. 140, skł. gł. Gerhard Stalling. Oldenburg i. O.). Przekładu dokonała E. Starostowa. W zakończeniu tłumaczka podała również skrót pracy P. Chomicza o Prawie Stworzenia („Hoene - Wrońskis Schöpfungsgesetz als Grundlage zur Umgestaltung des menschlichen Wissens").

H. Burckhardt, w klasycznym swym dziele pt. „Entwicklung nach oscillierenden Funktionen" (1908) podaje piękny wywód prawa

---

[21]) F. Tisserand przeczy temu, dowodząc, że badania Hansena były chronologicznie wcześniejsze.

najwyższego algorytmii Wrońskiego [22]). Do studiowania dzieł Wrońskiego nawołuje M. Simon w pracy „Über die Entwicklung der Elementar - Geometrie im XIX Jahrhundert" (Leipzig, „Jahresbericht der deutschen Mathematiker - Vereinigung, der Ergänzungsbände", I Band, 1906).

Metoda rozwiązywania równań, którą podał matematyk niemiecki Fürstenau jest niemal identyczna ze stworzoną wcześniej przez Wrońskiego metodą teleologiczną. Nie wiadomo, czy Fürstenau doszedł do tej metody na własnej drodze, czy też zaczerpnął ją z H. - Wr.

Belgia

Do Belgii jeździł Wroński kilkakrotnie; znalazł też tam wybitnych zwolenników, szczególnie wśród muzykologów. J. E. Croegart, muzyk, ogłosił dwie prace o poglądach filozoficznych Wrońskiego [23]). On to założył pierwsze stowarzyszenie wrońskistyczne pod nazwą: Unia Antynomialna, i był jego sekretarzem (prezesem był Leonard Niedźwiecki). Muzykolog, dyrektor konserwatorium w Brukseli Gevaert był żarliwym głosicielem idej Wrońskiego. A. J. Quételet, matematyk i statystyk, zajmuje się Wrońskim w dziele pt. „Les sciences mathématiques et physiques au commencement du XIX siècle" (1867).

Najlepszym znawcą doktryny matematycznej Wrońskiego był w Belgii znany astronom Ch. Lagrange, z obserwatorium w Brukseli. Ogłosił on o Wrońskim szereg rozpraw, jak „Exposition critique de la méthode de Wronski pour la résolution des problèmes de Mécanique céleste" (1882), „Forme générale du reste dans l'expression d'une fonction au moyen d'autres fonctions" (1884), „Démonstration élémentaire de la loi suprême de Wronski" (1884) i in. [24]).

Ch. J. de la Vallée Poussin, prof. uniwersytetu w Louvain, korespondent Belgijskiej Akademii Król. zajmuje się szeroko t.zw. „wronskianami" w swym „Cours d'Analyse Infinitesimale", Louvain - Paris. 1906, t. II (s. 168—176).

---

[22]) Prawem tym nie zajął się niestety obszerniej żaden matematyk polski.

[23]) „Mémoire sur l'unification du diapason présenté au Congrès musical international d'Anvers, suivi d'une notice sur l'oeuvre de la réforme absolue du savoir humain par Hoene - Wronski... etc" (1885); oraz „Notice sur l'oeuvre inachevée de la Téléologie messianique" (1891).

[24]) Prace te drukowane były w Sprawozdaniach Paryskiej Akademii Umiejętności, oraz w Pamiętnikach Belgijskiej Akademii Umiejętności.

Włochy

Żywy ośrodek myśli wrońskistycznej powstał w drugiej połowie w. XIX-go w Vicenza we Włoszech. Wybitnym jego promotorem był dr G. T o f f o l e t t o, autor szeregu prac o Wrońskim i jeden z prekursorów ideowych nowej Italii faszystowskiej. Toffoletto zapoczątkował wydanie dzieł Wrońskiego w języku włoskim (około r. 1870). W Vicenza istniało przez długi czas specjalne stowarzyszenie zajmujące się szerzeniem idej wrońskizmu („Il comitato promotore dello studio messianico in Italia"). Wychodziło tam również pismo „Il Summano", jako organ tego komitetu.

Poglądy matematyczne Wrońskiego rozważali i cytowali matematycy włoscy, jak P e a n o[25]), M a r t o n e, P a s c a l, R u f f i n i. Jego doktryną filozoficzną zajmował się również, już w nowszych czasach, tłumacz Cieszkowskiego na język włoski, A. P a l m i e r i (ob. czasopismo „I libri del giorno", sierpień, 1925) [26]).

Prof. I v a n T r i n k o, w pracy pt. „Filozofia u Słowian" stanowiącej specjalny dział w „Historii filozofii" W. Turnera (Vicenza-Tip. S. A., 1935, II tomy), referuje m. in. poglądy filozoficzne Wrońskiego.

Rosja

W Rosji znalazły uznanie głównie prace matematyczne i astronomiczne Wrońskiego. I tak A. A n n e n s k i j wydaje w r. 1845 „Tablicy łogaritmow Wronskago"; L. M o n k i e w i c z omawia i podaje te same tablice logarytmów w czasopiśmie „Wiestnik opytnoj fiziki i elementarnoj matematiki", nr 111, 1891; T. B a n a c h i e w i c z[27]), podówczas docent uniwersytetu w Dorpacie, zajmuje się problematem powszechnym algorytmii Wrońskiego w pracy „Ob urawnienji Gaussa sin (z — 2) = m sin⁴z" (1917); A. A d a m o w omawia prawo najwyższe algorytmii H.-Wr. w pracy „O razłożenijach proizwolnoj funkcji odnoj wieszczestwiennoj pieriemiennoj w riady, raspołożennyje po funkcijam opriedielennago roda", (Petersburg, 1907); S t i e k ł o w podnosi wysoką wartość tej pracy i doniosłość prawa najwyższego algorytmii.

Najgłębiej jednak ocenił geniusz matematyczny Wrońskiego W. B o b y n i n, docent uniwersytetu w Moskwie, który w pracy swej „Fiłosofia matematiki po uczenju Goene - Wronskago" (1894), streszczającej H.-Wr. „Introduction à la Philosophie des Mathéma-

---

[25]) Jeden z twórców nowoczesnej logiki matematycznej.

[26]) Ob. P. Chomicz „Hoene - Wroński w Polsce i za granicą", s. 44—45.

[27]) Polak, obecnie dyr. obserwatorium w Krakowie.

tiques“ [28], nazywa Wrońskiego „najwybitniejszym, a nawet jedynym przedstawicielem filozofii matematyki“.

Z filozofów rosyjskich doktryną Wrońskiego interesują się: M. Bierdiajew, S. Hessen oraz N. O. Łosskij (obydwaj ostatni na emigracji w Pradze czeskiej). Łosskij poświęca filozofii Wrońskiego jeden rozdział w pracy pt. „The Chapters from the History of Polish Messianism“ (Prague, 1936), zawierającej wykłady wygłoszone przezeń na uniwersytecie Standfordskim w Palo Alto (Kalifornia).

W roczniku VII prawosławnego czasopisma teologicznego „Elpis“ (1933, zesz. I), ks. metropolita Dionizy, głowa kościoła prawosławnego w Polsce, omawia obszernie doktrynę religiologiczną Wrońskiego, zawartą w „Liście do papieży“. Rozprawa ta jest tak ścisła i głęboko ujęta, że może służyć jako wstęp do tego epokowego dzieła Wrońskiego ,którego autor nazywa „tytanem - samotnikiem“, charakteryzując go tak: „Nie dochodzi go gwar życia codziennego, a w jego sferze panuje wieczna i czysta, jak śnieg szczytów, ponadziemska atmosfera abstrakcji; myśl jego odrzuca cenne zdobycze wiedzy, zbyt bliskie i krótkotrwałe, by zatrzymać jego uwagę, skierowaną ku nieskończoności i wieczności“.

Czechosłowacja

Wiele zrobił dla zaznajomienia czeskiej opinii publicznej z filozofią Wrońskiego śp. prof. W. M. Kozłowski. W r. 1923 wygłosił on w Pradze cykl wykładów o filozofii polskiej, wiele w nich poświęcając miejsca twórcy filozofii absolutnej. Od tego czasu wzmianki i artykuły o Wrońskim pojawiające się coraz częściej w prasie czeskiej. Szereg artykułów o Wrońskim i o pracach Instytutu Mesjanicznego zamieściła „Prager Presse“. W październiku 1927, „Ruch Filosoficky“, w sprawozdaniu ze Zjazdu Filozofów w Warszawie, zamieścił , w przekładzie czeskim i niemieckim, art. J. Jankowskiego pt. „Naukowe przepowiednie Hoene - Wrońskiego“.

14 maja 1928 Czeska Akademia Umiejętności w Pradze urządziła obchód 150-lecia urodzin Wrońskiego. Referat wygłosił w języku czeskim prof. W. M. Kozłowski, członek zagr. Akademii.

Prof. F. Pelikan, redaktor „Ruchu Filosoficky‘ego“, zajmuje się często na łamach tego pisma filozofią mesjaniczną. Miesięcznik „Archa“, w numerze poświęconym Polsce i jej kulturze (październik 1933) zamieścił art. J. Brauna o Hoene - Wrońskim pt. „Najvetszi filosof slovanstwa“. E. Starostowa, w czasopiśmie „Germanoslavica“ (1933, r. II, nr 2), w artykule „Der Messianismus, eine Quelle der geistigen Schöpfung und des kulturellen Fortschrittes“,

---

[28]) Ukazała się w polskim przekładzie i opracowaniu P. Chomicza pt. „Wstęp do filozofii matematyki“ (Warszawa, 1937).

omawia książkę prof. J. U j e j s k i e g o „Dzieje mesjanizmu polskiego do powstania listopadowego włącznie“, polemizując z jego stanowiskiem ideowym, a w szczególności z jego błędnymi sądami o doktrynie Wrońskiego[29]). Jako odbitka z „Germanoslavica“ ukazało się też studium J. B r a u n a pt. „Die slavische messianistische Philosophie als Entwicklung und Vollendung der deutschen philosophischen Systeme Kants und seiner Nachfolger“ (1935, nr 3—4).

A. J i r a s z k o v a — P e s z k o w a, gorąca propagatorka idei słowiańskiej, pracuje nad zapoznaniem inteligencji czeskiej z doktryną naszego filozofa. M. in. wygłosiła ona w Kole Młodego Zjednoczenia Narodowego i w Klubie Polskim (w r. 1936) odczyty o filozofii Wrońskiego, wskazując nań, jako na największego myśliciela Słowiańszczyzny, którego wskazania ideowe są niezwykle aktualne w obecnej dobie historycznej i którego myśl może stać się platformą zbliżenia i zjednoczenia między narodami czeskim i polskim.

Żywy oddźwięk wywołuje w Czechach działalność ideowa czasopisma „Zet“. Wzmianki i artykuły o nim spotykamy w czeskiej prasie („Narodni Listy“, „Narod“, „Polnice Vola!“ „Narodni Politika“ itd), niektóre artykuły z „Zetu“ bywają w całości przedrukowywane.

Litwa

Wielkim znawcą i zwolennikiem filozofii Wrońskiego jest tu ks. A. D ą b r o w s k i, prezes Katolickiej Akademii Nauk w Kownie, teolog, matematyk, literat. Gdy był on jeszcze profesorem Akademii Duchownej w Petersburgu, ogłosił studium porównawcze o doktrynie filozoficznej i religiologicznej Wrońskiego pt. „J. M. Hoene - Wronskij, polskij predszestwiennik Wł. Sołowjewa“ (w piśmie „Nowyj Put“, nr 12). Później drukuje on obszerną i gruntowną pracę o Wrońskim w „Encyklopedii Kościelnej“ (Płock, 1913, tom XXXII, s. 301 — 330) [30]), w której pisze m. in.:

„Zdaniem Wrońskiego dogmat niczym nie jest jeno problematem religijnym. W tym, że on jest objawiony przez Boga, zawiera się łaska Boża, rozwiązanie zaś racjonalne tego problematu należy do ludzkości i będzie stanowiło jej zasługę. Analogiczne poglądy na istotę dogmatu zaczynają kiełkować we współczesnej teologicznej literaturze katolickiej“ (s. 321).

„Aby Wrońskiego ocenić wszechstronnie, należy go poznać

---

[29]) W tym samym numerze znajduje się recenzja J. Brauna o niemieckim wydaniu „Prodromu“ Wrońskiego.

[30]) W pracy tej przejawia on o ileż głębsze zrozumienie doktryny wrońskistycznej, niż ks. F. G a b r y l, prof. Uniw. Jag. w swym dziele pt. „Polska filozofia religijna“ (1913), wydanym niemal jednocześnie, a zawierającym obszerne i wyczerpujące omówienie filozofii absolutnej.

wszechstronnie. Oceniając go zaś na podstawie pojedyńczych jego dzieł, można się pomylić i dojść do rezultatów zupełnie niedokładnych, już to uznając go, jako racjonalistę chrześcijańskiego, już to—jako gnostyka, już to — jako mistyka, już to — jako filozofa, już to — jako fachowego uczonego itd., gdy tymczasem w rzeczywistości Wroński był czymś niezrównanie wyższym ponad wszystko, a mianowicie filozofem chrześcijańskim o niezmiernie szerokich poglądach, które mu dały możność ująć w jednej olbrzymiej syntezie całość wiedzy ludzkiej. Za pomocą tych poglądów, jakby skrzydeł, Wroński wzbił się w takie niedostępne wyżyny abstrakcji, że stamtąd dla jego oka duchowego znikły wszelkie sprzeczności" (s. 329).

Ks. Dąbrowski omawia doktrynę filozoficzną i matematyczną Wrońskiego wielokrotnie w wydawanym przez siebie miesięczniku „Draugija". O zasługach jego w tej dziedzinie pisze m.in. M. B r e n s z t e j n, w t. XIX „Nauki Polskiej", w art. pt. „Nauka w Republice Litewskiej", podkreślając, że ks. Dąbrowski (Dombrauskas) jest jednym z największych uczonych litewskich i że posiada on kompletny zbiór prac Wrońskiego oraz wszystko co o nim gdziekolwiek pisano.

Inne kraje

Niewątpliwie i w wielu innych krajach filozofia absolutna znalazła badaczy i zwolenników. Mamy o nich jednak luźne i sporadyczne wiadomości. I tak: w Jugosławii V. D v o r n i k o v i ć w studium swym o filozofii polskiej pt. „Pogledi u noviju poljsku filozofiju" („Jugoslavenska Njiva", 1926) najwięcej miejsca poświęca Wrońskiemu, niesłusznie tylko doszukując się w nim mistycyzmu religijnego [31]); w Rumunii, P. S e r g e s c u, prof. uniwersytetu w Cluj, członek Rumuńskiej Akademii Nauk, omawia w czasopiśmie „Stiinta si Progres" (r. 1937, nr 3 i 4) „Filozofię matematyki" Hoene - Wrońskiego, wydaną przez P. Chomicza i podaje wiadomości o pracach T-wa Hoene-Wrońskiego w Polsce i F. Warraina we Francji. Również z Szwecji i Holandii dochodzą nas wiadomości o rosnącym zainteresowaniu filozofią mesjaniczną.

*

W kronice niniejszej pominęliśmy całą falangę wrońskistów polskich z lat wcześniejszych, takich jak B u k a t y, T y s z y ń s k i, P r a ż m o w s k i i in., oraz głosy takich potentatów myśli, jak T r e n t o w s k i, C i e s z k o w s k i, N o r w i d, L i b e l t, K r a s i ń s k i, B r z o z o w s k i, którzy znali i cenili niezmiernie wysoko filozofię absolutną. Ograniczaliśmy się, w retrospekcji wronskianów polskich, do ostatniego 10-lecia, cofając się wstecz tylko w tych

---

[31]) Prostuje ten mylny pogląd dr B. G a w e c k i, badacz polskiej filozofii mesjanicznej, w „Przeglądzie Filozoficznym", zesz. I—II, r. 1926, w sprawozdaniu z pracy Dvornikovića.

wypadkach, gdzie to było niezbędne. W zagranicznych wronskianach uwzględniliśmy i dawniejsze pozycje, ale potraktowaliśmy je pobieżniej, licząc się ze szczupłością miejsca.

Mimo to przegląd wronskianów rozrósł się niepomiernie w stosunku do pierwotnego planu, co samo już świadczy o żywotności i dynamice ruchu. W związku z tym ujawniła się potrzeba obszerniejszego opracowania historii propagacji filozofii absolutnej, która stanowi przecież poważny dział historii filozofii i kultury polskiej. Do pracy tej przystąpimy już w roku bieżącym.

Reedycja dzieł Wrońskiego we Francji

Francis Warrain. *L'Oeuvre Philosophique de Hoene - Wronski.* Textes. commentaires et critique. Préface de M. Z. L. Zaleski. Tome premier. Les Editions Véga, 43, Rue Madame. Paris 1933. — Tome II Architectonique de l'Univers. Librairie Véga. 175 Bd. Saint-Germain. Paris 1936.

„Prawda jest trudna". Niewątpliwie. — „Człowiek, przy dzisiejszym swoim rozwoju, nie jest zdolny ogarnąć Prawdy Absolutnej". Być może; choć trzeba by to uzasadnić. — „Prawda Absolutna jest w ogóle niepoznawalna". Jaskrawa niedorzeczność! Uznać, że prawda jest niepoznawalna, jest to umieścić ją *poza* Rozumem, niby jakąś rzecz, niezależnie od niego bytującą — gdy tymczasem prawda jest pewnym stanem rozumu, mianowicie stanem jego absolutnej zgodności z sobą samym. Kto więc przeczy, by prawda była dla rozumu dostępną, uznaje, że rozum nie może dojść do wewnętrznej zgodności, jedności; że rozum jest rdzennie rozdwojony. A wszakże rozum jest jedyną zasadą jedności w ogóle; jego najbardziej zasadniczą funkcją: sprowadzanie do jedności.

Czy ma temu przeczyć istnienie antynomij? Nie, jako żywo. Przecież antynomia właśnie swoją na pozór nieprzezwyciężalną dwoistością dręczy rozum.

Można mówić — słusznie lub nie słusznie, ale bądź co bądź z uzasadnieniem — o niepoznawalności bytów zewnętrznych. Ale poznawalność stanowi właśnie najistotniejszą cechę prawdy. Ta ostatnia z kolei stanowi jedyny właściwy przedmiot dociekającego rozumu. A skoro dążymy do poznania prawdy, nie powinniśmy wątpić, że do tego celu dojść można. Ktoś wreszcie odkryje prawdę absolutną, to znaczy usunie z rozumu wszelkie sprzeczności wewnętrzne.

Niejeden myśliciel uważał, że już do tego doszedł. Przekonywano się następnie, że to było złudzenie. Za odkrywcę prawdy absolutnej poczytywał siebie nasz rodak, Hoene-Wroński. Czy i on się mylił? Jeżeli tak, trzeba mu dowieść zasadniczego błędu; dotychczas nikomu się to nie powiodło.

Więc może się jednak nie mylił?...

Kto docieka prawdy — wiedzy rzeczywistej — jest filozofem.

— Byt rzeczywisty, tryb istnienia, wszechstronnie i bezwzględnie zgodny z postulatami rozumu: oto Dobro. Kto chce iścić dobro, czyli zamieniać niedoskonały tryb istnienia na doskonały, jest reformatorem. Dla dociekania prawdy potrzebna jest praca myśli; dla iszczenia dobra konieczny jest czyn.

Doktryna Wrońskiego od strony prawdy, od strony tego, „jak jest rzeczywiście", to Filozofia absolutna. Od strony dobra, od strony tego, „czego należy dokonać", to Mesjanizm.

Filozof, który, oparty na bezwzględnej prawdzie, chce się przyczynić do zrealizowania bezwzględnego dobra, staje się świadom swego *posłannictwa*. Przejęty jest grozą na myśl, że wskutek jego bierności świat może nie zrozumieć swego przeznaczenia rozumowego. Jakoż istnym leit-motivem całego żywota Hoene-Wrońskiego zdaje się być:

— *Vae, si non revelabo! Vae, si non revelabo!*

Stąd jego niewyczerpana działalność dydaktyczno-społeczna. Nie szczędząc własnej, tylekroć urażanej ambicji, nie żałując ogromnego trudu, zwracał się do każdego, kto jego zdaniem mógł się skutecznie przyczynić do realizacji istotnych celów ludzkości. Książę Adam Czartoryski, carowie rosyjscy, rząd francuski, Ojciec Święty, akademie francuskie i angielskie — oto niektórzy adresaci jego Listów. Praca jakże pochłaniająca!... Gabinetowy myśliciel nieraz żałuje, że Wroński tyle czasu poświęcił na tę działalność „praktyczną", zamiast całkowicie się oddać tej dziedzinie, w której był najdosłowniej niezastąpiony: spekulacji czystej.

„I pomyśleć tylko — pisze F. Warrain w liście do jednego z wrońskistów polskich — że właściwie wszystkie podstawowe prace filozoficzne Wrońskiego ukazały się już po jego śmierci!"

*

Skoro tedy pragnie się badać sam najgłębszy rdzeń doktryny filozofa, nie zaś jego zabiegi o wpojenie jej współczesnym, należało oczyścić jego dzieła z nadmiaru aktualiów, odbieżni dziś już częstokroć przebrzmiałych itd. Zewnętrzne okoliczności przeszkodziły Wrońskiemu w pierwotnie zamierzonym dydaktycznym wykładzie całej doktryny; dziś trzeba wyszukiwać disiecta membra tego wykładu po licznych książkach. Było więc rzeczą pożądaną dać reedycję dzieł Wrońskiego — ale reedycję, jeżeli wolno się tak wyrazić, chrestomatyczną, ogniskującą dookoła poszczególnych zagadnień wszystkie odnośne wypowiedzi filozofa.

Tego niezmiernie trudnego zadania podjął się znakomity myśliciel francuski, FRANCIS WARRAIN, wyręczając w ten sposób... Polską Akademię Umiejętności. Usługa kapitalna, czy jednak wcale nas nie zawstydzająca?

Dotychczas ukazały się dwa pierwsze tomy rozległego tego wydawnictwa, dwie sute księgi dużego formatu.

Całość obliczona jest na siedem tomów. Podaję zwięzły przegląd ich treści.

Tom I. Istota, cel i zadania mesjanizmu. Podział filozofii na jej trzy części zasadnicze: metafizykę, architektonikę i metodologię. Rozgraniczenie filozofii a nauk. Absolut, byt, wiedza. Władze psychologiczne człowieka. Obszerne uzasadnienie metodologii.

Tom II. Prawo Tworzenia, jego dedukcja krytyczna i genetyczna. „Filozofia Achrematyczna" (pierwodruk niezmiernie doniosłych rękopisów). Związki Prawa Tworzenia z architektoniką filozofii czystej i filozofii nauk.

Tom III. Architektonika Wszechświata, czyli siedem systematów rzeczywistości podstawowych (ze Stworzeniem się własnym Boga na czele) trzynaście systematów pochodnych. — W ogólnych zarysach będzie to zatem przedruk olbrzymiej „Apodyktyki“, opatrzony wieloma wykresami.

Tom IV. Streszczenie matematycznych i naukowych prac Wrońskiego — o tyle tylko, o ile się to przyczynia do lepszego zrozumienia jego założeń czysto filozoficznych. Polityka. Ekonomia społeczna. Państwo, Kościół, Unia Mesjaniczna. Metapolityka.

Tom V. Rozwój postępowy i cel ostateczny ludzkości. Prawo Postępu. Historiozofia. Współczesna antynomia społeczna. Pochodzenie i cechy zgrai mistycznej.

Tom VI. Historia filozofii czyli stopniowego rozwoju autonomii ludzkiego rozumu. Nomotetyka. Prawda i Dobro.

Tom VII. Jednia końcowa filozofii i religii. Odrodzenie duchowe człowieka i jego stworzenie się własne. Zagadnienie Zła absolutnego. Objawienie religijne („Nie zamierzam, — pisze F. Warrain, — bronić tu poglądów Wrońskiego wobec kompetentnych władz kościelnych. Ale, mimo ewentualne błędy co do niektórych punktów, trudno chyba nie uznać, że w poglądach tych zawarte są prawdy głębokie, godne przemyślenia, i które władzom duchownym mogłyby nasunąć zbawienne zarządzenia“).

W miarę realizacji, plan ulega pewnym odchyleniom. — Ponadto zamierzony jest dodatkowy *tom VIII,* poświęcony uczniom i kontynuatorom Wrońskiego, tak w dziedzinie filozofii, jak i matematyki.

W układzie swej olbrzymiej pracy, F. Warrain postępuje w taki sposób: najpierw gromadzi metodycznie wszystko, co Wroński na dany temat napisał, przy czym unika zbędnych powtórzeń, których tak wiele w dziełach naszego myśliciela, wydawanych dorywczo i w arcytrudnych warunkach. Następnie daje — odmiennym, drobniejszym drukiem — własne komentarze, przypiski i ewentualne krytyki, niekiedy bardzo obszerne, to znów kilkuwierszowe zaledwie, a zawsze w sposób iście mistrzowski oświetlające omawiany przedmiot ze stanowiska historycznego i epistemologicznego. — „Wywody Wrońskiego — powiada F. Warrain — są w najwyższym stopniu zwięzłe i wymagają od czytelników wielkich uzdolnień do abstrakcji metafizycznej. Starałem się je udostępnić za pomocą rozwinięć, które mi one nasunęły“.

W dwu pierwszych tomach redaktor dał, między innymi, komentarze na następujące tematy:

Mesjanizm Wrońskiego. Definicja Prawdy. Stworzenie Prawdy absolutnej. Dlaczego Wroński za przedmiot filozofii wyznacza wiedzę, a nie byt. Dlaczego Wroński uważa, że przed Kantem filozofia właściwie nie istniała. Niewarunkowość. Absolut jest implikowany przez wszelkie ustosunkowania. Absolut a Bóg. Rozum a absolut. Absolut a rzeczywistość. Myśl a rzeczywistość. Autotezja, autogenia a pojęcie wsobności. Metoda genetyczna. Dogmatyzm. Metoda krytyczna. Czy zasady matematyczne zawierają konieczność? Prawo Tworzenia. Trynomia genetyczna. Ogólne warunki zastosowania Prawa Tworzenia. Zastosowania jego do nauk. Warunkowość (komentarz Kozłowskiego). Filozofia achrematyczna. Cechy prawdy a dobra. Forma rzeczy-

wistości. Siedem systematów, wypływających bezpośrednio z Prototypu stworzenia Wszechświata. Stworzenie się własne Boga (komentarz Kozłowskiego). O ezoteryzmie. Rozwój postępowy ludzkości a Prawo Postępu.

*

O tych wszystkich komentarzach można zwięźle powiedzieć, że nikt chyba nie był bardziej powołany do ich napisania, niż Francis Warrain, myśliciel o niezmiernie rozległych horyzontach, erudycji zdumiewającej — filozof i matematyk, badacz Wrońskiego od kilkudziesięciu lat, autor najgłębszej pracy o filozofii Wrońskiego, zatytułowanej „L'Armature métaphysique" *).

Jaki jest ogólny sposób jego ujmowania zagadnień, dotyczących filozofii absolutnej? Przytoczmy własne jego słowa z „Armature":

„Wroński wybrał za punkt wyjścia postęp historyczny myśli filozoficznej i przedstawił swój systemat jako dokończenie rozumowe wielkiej szkoły niemieckiej, która wyszła z doktryny Kanta i której przedstawicielami najświeższymi byli wówczas Schelling i Hegel. Z drugiej strony, sprawił on dedukcję genetyczną Prawa Stworzenia, okazując już naprzód konieczność przyjęcia pojęcia absolutu u podstawy wszelkiego działania filozoficznego".

„Pochód, jakim szedł Wroński, zdaje nam się wysoce słusznym, ale prąd relatywistyczny, rozwinięty w drugiej połowie XIX stulecia, zniszczył pojęcie absolutu w oczach wielu ludzi. Toteż wzięliśmy sobie za zadanie ustanowić triadę, jaka służy za podstawę dla jego Prawa Stworzenia, drogą regresywną, opierając się na zasadach, na których uznanie godzą się wszystkie systematy filozoficzne: na zasadzie tożsamości, sprzeczności i racji bytu. Założyliśmy tedy to ustanowienie triadyczne, które łączy byt, wiedzę i czyn, nie powołując pojęcia absolutu, chyba tylko jako stan graniczny. Usiłowaliśmy dobrze uwidocznić cechy stosunku pierwszorzędnego pomiędzy bytem i wiedzą i okazać, że zawiera on zarody wszystkich rozwinięć filozoficznych".

Takie ujęcie sprawy jest daleko bliższe czytelnikowi współczesnemu, ale też, niestety, nieporównanie zawilsze. Czy mi czytelnik pozwoli na zestawienie obrazowe? Przypuśćmy, że z punktu A rozchodzą się ścieżki we wszystkich kierunkach; niektóre są proste, niektóre kręte; jedne krótkie, drugie długie; wszystkie przeplatają się w najbardziej skomplikowany sposób. Jeśli staniemy w punkcie *A*, nic łatwiejszego, niż iść dowolnie obraną ścieżką aż do jej kresu. Jakże się natomiast sprawa komplikuje, gdy od wylotu jakiejś ścieżki wychodząc, zechcemy ustalić jej powiązania z innymi ścieżkami oraz jej pochodzenie od punktu *A*!

Taka jest właśnie różnica pomiędzy wykładem Wrońskiego, który od absolutu idzie do jego konsekwencyj, a wykładem Warraina, który obrał postępowanie odwrotne.

Nie można się dość nadziwić olbrzymiej erudycji Warraina. Rzekłbyś, że ogarnął bez reszty cały historyczny rozwój już nie tylko filozofii, ale wszelkiej w ogóle myśli spekulatywnej. Egipt, Grecy, średniowiecze, Niemcy; mistycyzm, gnoza, okultyzm, scholastyka... — nic nie jest mu obce. I nie

---

*) Tytuł przekładu polskiego: „Wiązanie metafizyczne".

o znajomość tytułów tu chodzi, ale o wgryzienie się w sam miąższ tych doktryn!

Takie bezprzykładne oczytanie tai zresztą zalążek pewnego niebezpieczeństwa. Autor, w swej życzliwej rzetelności, usiłuje zewsząd wyłuskać ziarenka prawdy. Prowadzi to — nie do synkretyzmu wprawdzie, może nawet nie do eklektyzmu w utartym znaczeniu, ale do pewnej, czasem bodaj nadmiernej, chęci uzgodnień, powiązań. Odbija się to i na stylu Warraina. „*L'Idée de... évoque celle de...*“ — oto ulubiony zwrot jego. Na każde zagadnienie odbrzmiewają liczne echa w niezwykłym jego wykształceniu filozoficznym.

Ton moralny Warraina odznacza się rzadko spotykaną, kryształową, świetlaną czystością. Obcować duchowo z tym myślicielem — to jakby oddychać atmosferą, wolną od miazmatów. Jeżeli, popełniając niedyskrecję, dodamy, iż żaden cios nie ominął serca tego żołnierza Wielkiej Wojny, podziw nasz wzrośnie tym bardziej.

Myślenie Warraina cechuje pewna kontemplatywność. W odróżnieniu od wrońskistów polskich, główny akcent kładzie on na aspekcie filozofii absolutnej, nie zaś na aspekcie mesjanizmu. I ta postawa przebija we wszystkim. W Prawie Tworzenia znacznie bliższa jest mu Teoria, aniżeli Technia. A znowuż spekulatywne Prawo Tworzenia jest mu zrozumialsze, niż praktyczne Prawo Postępu.

W tak *kat'exochen* maksymalistycznej doktrynie, jak filozofia Wrońskiego, trudno mówić o, względnym chociażby, minimalizmie noetycznym. A przecież wypada zaznaczyć, że Warrain, przez skrupulatną ostrożność, idzie mniej daleko niż Wroński. Nawet w swych dociekaniach stara się on o zgodność wyników z wynikami nauki dzisiejszej, a w stopniu daleko jeszcze wyższym — o zgodność ze stanowiskiem Kościoła. Otóż nam się zdaje, że troska to niepotrzebna. Wyniki same się utożsamią, bo prawda jest jedna. Natomiast metody są zgoła różne. Teologia zupełnie słusznie posługuje się metodą dogmatyczną; nauki — empiryczną; filozofia może się posługiwać jedynie metodą krytyczno-transcendentalną przedwstępnie, a genetyczną kresowo.

*

Istnieją formuły matematyczne, które dosłownie kilkaset razy skracają czas, potrzebny na pewne wyliczenia dokonywane bez ich pomocy. Dla kogoś, kto by tych formułek nie znał, taka szybkość byłaby istnym cudem. Podobnież jest w filozofii, która, stawszy się absolutną, posiadła powszechny Klucz.

Choćbyśmy Wrońskiemu przyznawali nie wiem jaką genialność, katalog jego prac, obejmujących cały zakres wiedzy ludzkiej, wygląda, w lepszym razie, na cud, w gorszym — na fantastykę, jeśli się nie wie o istnieniu takiego klucza. Dzięki swemu Prawu Tworzenia Wroński mógł jednym rzutem oka ogarniać niepodejrzewanie olbrzymie dziedziny rzeczywistości i (względnie mówiąc) łatwo ustalać ich hierarchię.

Systematycznie rozejrzeć się w tym ogromie, uporządkować go, uprzy-

stępnić jakże zbanalniałemu umysłowi dzisiejszego czytelnika, szczegółowo skomentować — cóż to za trud! Nie jest miło powtarzać oklepane zwroty, ale cóż począć! Tak, „książki te są niezbędne dla każdego rzetelnego badacza filozofii absolutnej". „Nie powinno ich zabraknąć w żadnej bibliotece uniwersyteckiej". Nawet kto jest w tym szczęśliwym położeniu, że posiada oryginalne wydania dzieł naszego filozofa, niestety coraz trudniej dostępne, niechże sobie nie odmówi posiadania tak doskonałego compendium.

Żywot Wrońskiego był jednym pasmem prywacyj, zawiedzionych nadziei, nieuznawanego mozołu. A jednak — szczęśliwy Filozof, którego duch natchnął takich uczni i kontynuatorów, jak Paulin Chomicz w Polsce, a Francis Warrain we Francji.

Czesław Jastrzębiec-Kozłowski.

Hoene-Wrońskiego filozofia matematyki

Hoene-Wroński. *Wstęp do filozofii matematyki oraz technia algorytmii.* — Przełożył, przedmową i przypisami opatrzył Paulin Chomicz. Prace Towarzystwa Hoene-Wrońskiego. Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska" Warszawa, 1937. Str. 12 + V + 279 + 10 nlb. W tekście portret Hoene-Wrońskiego i tablica architektoniczna matematyki.

Rozumowi mogą przyświecać dwa tylko cele absolutne:

1° Stan istnienia, który by doskonale odpowiadał wymaganiom rozumu; a więc realizacja Dobra;

2° Stan doskonałej nie-sprzeczności, wewnętrznej jedności wiedzy; a więc odkrycie Prawdy.

Dobro jest przedmiotem religii, prawda — przedmiotem filozofii.

I otóż w każdej z tych dwu dyscyplin, jakby przez dobrodziejstwo opatrznościowe, mamy po jednym niezawodnym mierniku, rzec można: po jednym niezmienniku. Busolą w drodze ku dobru jest *sumienie* i wypływająca zeń moralność; w zabiegach zaś o prawdę mamy przynajmniej jeden probierz nigdy nie zawodzący: Matematykę. W moralności i matematyce zdolni jesteśmy osiągnąć zupełnie nas zadowalającą *pewność.*

Religia przez swe pojęcie Boga, oraz filozofia przez swój ideał Absolutu — od dawna zmierzają do Warunku, który by sam był już niewarunkowy, tzn. nie oparty na żadnym warunku przedwstępnym, pozasobnym. Wszystkie inne dziedziny wiedzy ludzkiej mniej lub więcej mgliście tęsknią do takiego ideału.

W wieku XX ta tęsknota do absolutu, choć często nie wyrażana explicite, zaznacza się coraz wyraźniej. Logistyka, semantyka, nawet polityka — szukają swego warunku niewarunkowego. Wiedząc zaś, że dotychczas istotną pewność daje właściwie tylko matematyka, na niej usiłują się oprzeć.

Ale pomimo swą pewność apodyktyczną, jako scientia eorum quae clara sunt, matematyka absolutem nie jest. Nie jest nim już choćby dlatego, że będąc formalną, nie obejmuje treści, odpowiadających owym formom; treści więc te pozostają poza jej dziedziną. Toteż matematyka, aby osiągnąć istotną niewarunkowość, winna być wyprowadzona z nadrzędnej Filozofii Matematyki.

Nic więc dziwnego, że Wroński, po odkryciu swego Prawa Tworzenia, tego kanonu genetycznego wszelkiej w ogóle rzeczywistości, przede wszystkim zastosował je do rozległej analizy oraz reformy matematyki. „Hoene-Wroński — to najwybitniejszy a nawet jedyny przedstawiciel filozofii matematyki", powiada uczony rosyjski, W. Bobynin.

Jeżeli to ogromne przedsięwzięcie polskiego filozofa-matematyka się powiodło, tedy rzec można bez przesady, iż Wroński już z góry ziścił marzenie Weyla.

W swym systemacie filozofii matematyki Wroński wychodzi z nauki Kanta o czasie i przestrzeni; dedukując wszystkie zasady, gałęzie i prawa podstawowe matematyki oraz wykazując ich konieczność, osiąga jedność systematyczną. „Ziszcza się tym sposobem — pisze polski tłumacz — cognitio certa ex principiis certis".

Kant dzieli władze umysłowe na rozsądek, władzę sądzenia i rozum. Wroński wyprowadza stąd trzy algorytmy pierwotne.

Rozsądek — to władza, nadająca zjawiskom jedność za pomocą prawideł, wysnutych z danych zmysłowych, w istocie swej indywidualnych. Rozsądek je łączy i wyodrębnia w sposób nieciągły: — stąd algorytm sumowania (dodawanie i odejmowanie), będący niejako materią wszelkiej funkcji algorytmicznej i dający w wyniku skupienie (per juxta positionem).

Rozum — to władza zasad naczelnych, zmierzająca ku wyższej i absolutnej jedni wiedzy; zbiory skończone usiłuje on związać z możliwą całością nieskończoną, a dokonywa tego za pomocą ciągłości: — stąd algorytm stopniowania (potęgowanie i pierwiastkowanie), mający w wyniku cechę wzrastania (per intus susceptionem).

Władza sądzenia podporządkowuje szczególne ogólnemu i wywierając wpływ kierowniczy rozumu na rozsądek, neutralizuje nieciągłość i ciągłość: — stąd algorytm odtwarzania czyli reprodukcji (mnożenie i dzielenie).

W niniejszym Roczniku, przy sposobności rozważania idei Czasu, dałem dość szczegółowy rozbiór części składowych Prawa Tworzenia. Uważny czytelnik już spostrzegł zapewne, że wymienione trzy algorytmy odpowiadają trzem pierwszym składnikom teoretycznym, jakimi są: element neutralny, element byt i element wiedza. Posiłkując się utartymi skrótami, sporządzimy taką tablicę części składowych filozofii absolutnej algorytmii:

EN	=	Reprodukcja.
EB	=	Sumowanie.
EW	=	Stopniowanie.
EPB	=	Numeracja.
EPW	=	Fakultety.
EpB	=	Logarytmy.
EpW	=	Wstawy i dostawy.
BwW	=	Rachunek różniczkowy i różnicowy.
WwB	=	Rachunek stopni i stopników.
ZC	=	Rachunek kongruencyjny.
JW	=	Rachunek równowartości.

Formę i technię w tym pobieżnym katalogu pomijamy.

*

O Hoene-Wrońskiego „Filozofii Matematyki“ pisze tłumacz:

„Dzieło to, o znaczeniu epokowym, należy do największych kreacji ducha ludzkiego. Porównać je można chyba tylko z „Elementami“ Euklidesa, Organonem Arystotelesa, „De revolutionibus orbium coelestium“ Kopernika, z „Krytyką czystego rozumu“ Kanta. O ile jednak tamte monumentalne systematy myśli ludzkiej mają współzawodników: Euklides w Łobaczewskim i Riemannie, Arystoteles we współczesnej logistyce, Kopernik w Ptolemeuszu, Kant w Kartezjuszu, — to dzieło niniejsze stanowi unicum w dziejach wiedzy. — To *jedyny* systemat filozofii matematyki. Ta jego ekskluzywność jest rezultatem odkrytej przez Hoene-Wrońskiego absolutnej metody filozoficzno-naukowej, Prawa Stworzenia. Na fundamencie tej metody spoczywa gmach wrońskistycznej filozofii matematyki.

„Odkrycie Prawa Stworzenia jest zjawiskiem niepowtarzalnym w historii myśli ludzkiej. Matematyka wykazuje dobitnie znaczenie tego Prawa. Stąd niezrównana doniosłość niniejszej „Filozofii Matematyki“. Zarazem dzieło to jest koniecznym wstępem do wszystkich innych dzieł matematycznych Wrońskiego“.

Praca ta została we Francji zignorowana za życia jej autora. Dopiero w ostatnich latach ukazała się reedycja, która świadczy o renesansie Wrońskiego w tej jego „drugiej ojczyźnie“. Większe zrozumienie już przed wiekiem znalazła matematyka Wrońskiego u Niemców. Zajmowali się nią K. Ch. Fr. Krause, F. Schweins („Theorie der Differenzen und Differentiale“), H. Burkhardt („Entwicklungen nach oscillierenden Funktionen“) i inni.

*

O przekładzie cóż powiemy? — Stwierdzić można bez ogródek, że prof. Chomicz, filozof, matematyk, głęboki znawca Wrońskiego, jest j e d y n y m w Polsce dzisiejszej człowiekiem, który się mógł podjąć tego zadania. Ale Chomicz dał daleko więcej, niż zwykły przekład. Zaopatrzył tekst Wrońskiego w liczne odsyłacze, a na końcu tomu dał bardzo obszerne komentarze własne. Tylko matematyk zdoła ocenić, ile twórczego trudu wymagała taka praca. Niejednokrotnie potrzeba było wielu dni żmudnej pracy samodzielnej, ażeby w rezultacie napisać dwuwierszowy odsyłacz. Trzeba bowiem dobrze sobie uświadomić, że dzieło Wrońskiego nie jest w najmniejszym nawet stopniu kompilacją rzeczy znanych; jest to całkowicie w sobie zamknięty *Systemat.*

W swej przedmowie tłumacz opowiada, z jakimi trudnościami wypadło mu walczyć przez lat kilkanaście, zanim wielkie dzieło polskiego myśliciela mogło się ukazać w tegoż myśliciela odrodzonej Ojczyźnie. Że wreszcie udostępniono je czytelnikowi polskiemu, jest to — zwykłą u nas rzeczy koleją — zasługa szlachetnej jednostki, zawdzięczamy to bowiem inicjatywie pana Roberta Ceceniowskiego. „Przyszły historyk kultury w Polsce — pisze Chomicz — z przykrością czytać będzie o trudnościach, jakie tamowały wydanie tego dzieła; dlatego powiemy ku jego pocieszeniu, że w ostatnich latach prace K. Jankowskiego i P. Demiańczuka coraz bardziej odsłaniają doniosłe znaczenie prac Wrońskiego w dziedzinie geofizyki i mechaniki niebieskiej; lecz

znowuż zasmucimy go oznajmieniem, że te prace znajdują większe uznanie poza granicami Polski, niż w kraju; wywołały one zwłaszcza żywy oddźwięk ze strony prof. Godofredo Garcia".

*

Dodajmy na zakończenie, że książka jest wydana wspaniale, na doskonałym papierze, w nienagannej korekcie. Widać, że wydawcom chodziło o szatę zewnętrzną, odpowiadającą znaczeniu dzieła. Im także winniśmy niemałą wdzięczność.

Cz. J. — K.

Geneza filozofii absolutnej

Józef Maria Hoene-Wroński. *Geneza filozofii absolutnej.* Z franc. przełożył Czesław Jastrzębiec-Kozłowski. Przedmowę napisał Jerzy Braun. Prace T-wa Hoene-Wrońskiego. 24 + 335 str. Poznań 1937. Jan Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka.

Tytuł oryginału: Prospectus de la Philosophie Absolue et son développement.

Wroński odkrył absolut, ową kantowską „rzecz samą w sobie", zasadę pierwszą wszelkiej rzeczywistości, i z istoty wnętrznej tej zasady wywiódł genetycznie kanon uniwersalny filozofii i nauk, nazwany przezeń Prawem Stworzenia.

Dzieło niniejsze uprzystępnia to epokowe odkrycie czytelnikowi dzisiejszemu. O ile bowiem w innych dziełach Wroński posługiwał się dedukcją achrematyczną, o tyle tu ograniczył się do wykładu historyczno-genetycznego postępów myśli ludzkiej, ukazując zbliżanie się filozofii do pojęcia prawdy absolutnej. Toteż książka ta, swego rodzaju wstęp do historii filozofii, jest bardzo na czasie i powinna wpłynąć decydująco na dalsze studia wrońskistyczne w Polsce.

Odkrywszy absolut, Wroński, świadomy niedojrzałości ogółu, jął obmyślać sposoby wykładu dydaktycznego. Zaczął od reformy matematyki, po czym przeszedł z kolei do innych działów wiedzy, specjalnie do filozofii historii. Następnie spróbował jeszcze jednej drogi: historyczno-filozoficznej. W dziele niniejszym prowadzi nas autor drogą pośrednią do określenia właściwego przedmiotu filozofii: *wiedzy stwórczej*. Traktuje on rozwój historyczny ludzkości, jako postępowe *dociekanie prawdy*. Filozofia absolutna, jako doktryna wiedzy stwórczej, stanowi cel ostateczny postępu historycznego myśli ludzkiej. Z tej najwyższej perspektywy historia filozofii odsłania naocznie swój rytm genetyczny i logikę rozwoju. Odkrycie celu najwyższego historii winno być naszym własnym dziełem. Ludzkość musi zrozumieć, że ostatecznym problematem postępu jest odkrycie prawdy, a przez to stworzenie samego siebie. Tym sposobem przejdzie się od celów względnych, zależnych od naszej natury fizycznej, do celów absolutnych, rozwijających w całej pełni samorzutność stwórczą rozumu. Aby zbadać możliwość tego, Wroński określa na wstępie istotę filozofii w ogóle, a filozofii absolutnej specjalnie. Dalej poddaje analizie stan obecny ludzkości.

Poza pobieżnym wykładem Prawa Postępu, największą wagę mają rozdziały IV, V i VI, traktujące o stanie nauk, religii i filozofii. W rozdziale IV zwraca uwagę krytyka transcendentalna doświadczenia, jako organu poznania. W rozdziale V wielką doniosłość spekulatywną posiada metafizyczne uzasadnienie religii. W problemacie SAMOSTWORZENIA znajduje się źródło wszelkich tajemnic religijnych, a zarazem idea kulminacyjna doktryny Wrońskiego, w jej aspekcie praktycznym. Zło hiperfizyczne; prawa moralne; dogmaty; tajemnice; dobro względne i absolutne — oto najważniejsze przedmioty tego rozdziału.

Najwięcej miejsca w „Genezie" zajmuje skrót syntetyczny pochodu myśli ludzkiej. Filozofia nie jest niczym innym, jak dążnością własną rozumu ku absolutowi, tj. ku istocie wnętrznej rzeczywistości. Rozwój filozofii można rozpatrywać a totali pod trzema postaciami: teoretyczną, techniczną i historyczną stricto sensu. W tym trzecim aspekcie, epoki rozwoju filozofii okazują swe podporządkowanie kolejnym celom historycznym ludzkości. Ale w dziele niniejszym Wroński zajmuje się specjalnie drugim aspektem, tj. prawidłem technicznym rozwoju filozofii w zależności od wiedzy stwórczej, która obmyśla i stosuje świadomie środki najwłaściwsze do jej spełnienia.

Metoda zastosowana tu do wykładu dydaktycznego postępów filozofii jest następująca: Wroński opisuje pochód faktów indywidualnych historii filozofii w aspekcie jej prawidła technicznego, czyli METODOLOGII ogólnej.

Mamy tu świetny wykład i krytykę metod: empirycznej, dogmatycznej, transcendentalnej, krytycznej.

Kant stwierdził słusznie, że metafizyce brak — do ustanowienia poznań apodyktycznie pewnych — oglądu pierwotnego „rzeczy samej w sobie", na podobieństwo tych, które posiada matematyka w swych intuicjach czystych czasu i przestrzeni. Dlatego matematyka jest dyscypliną ścisłą, a metafizyka nią nie jest, chyba że brak ten zostanie usunięty — co Kant uznał za niemożliwe. Cała niemal filozofia współczesna marzyła o wykryciu czy skonstruowaniu takiego oglądu. Otóż Wroński rozwiązał ten problemat w swej *intuicji genetycznej* absolutu, na której gruntuje system poznań metafizycznych, wyposażonych w pewność wyższą od matematycznej. Jest to moment przełomowy, w którym idea absolutna filozofii zostaje faktycznie urzeczywistniona.

W dziele niniejszym Wroński przygotowuje jedynie czytelnika do rozwiązania tego problemu, prowadząc go niejako aż na jego pogranicze. Zwraca on uwagę na ważność kantowskich antynomij rozumu dla zrozumienia genezy filozofii absolutnej. Istotnie, antynomie te, odsłaniając spór antytetyczny rozumu i rozsądku, dwu władz naczelnych poznania, z których pierwsza dąży ku niewarunkowości, druga zaś pojmuje to jedynie, co warunkowe, — postulują nieodzownie wyjście poza tę grę idei nieokreślonych względności i absolutu, grę, poznaną już powyżej pod postacią sporu dwu członów antynomii społecznej: doświadczenia i objawienia. Wroński transcenduje poza tę sprzeczność wewnętrzną rozumu w ten sposób, że z gry przeciwstawnych członów pobudowuje continuum generacji ciągłej, „proces nieoznaczony", okazujący dynamikę przejścia wszelkiego „kwantu" rzeczywistości od pro-

stego indeterminatum, czyli „rzeczy samej w sobie" niezróżnicowanej, do stadium uorganizowanego, odsłaniającego ABSOLUT.

Niezmierną wagę tej książki trudno uwydatnić w pobieżnej recenzji.

Jerzy Braun.

Wstęp do Wrońskiego

Czesław Jastrzębiec - Kozłowski. *Absolut a względność.* Wstęp do Wrońskiego. Warszawa 1933. Biblioteka „Zet" Str. 103.

Psychologia, logika i gramatyka (szerzej: semantyka) to nauki pomocnicze filozofii, będące koniecznym wstępem do jej uprawy. Pierwsza traktuje o ustroju i władzach podmiotu poznającego, druga o formach myślenia, trzecia o elementach języka i znaczeniach wyrazów (zdań), jako gotowych już wynikach myśli. Krytyka i ugruntowanie podstaw tych trzech dyscyplin oczyszcza niejako grunt pod założenie właściwej problematyki filozoficznej. Jest to więc propedeutyka do propedeutyki filozofii.

Studium filozofii absolutnej Wrońskiego wymaga jednakowoż jeszcze głębszego przygotowania; albowiem język i problematyka tej doktryny dotyczy szczytowych elementów rzeczywistości, którymi są absolut i względność, recte: niewarunkowość i warunkowość. Dyscyplinami propedeutycznymi, poprzedzającymi definicję i uprawę filozofii, będą tu: filozofia psychologii, filozofia logiki i filozofia języka.

Książka Cz. J. Kozłowskiego „Absolut a względność" jest wstępem do doktryny Wrońskiego od strony filozofii psychologii, albo też — jakby dziś powiedziano — metapsychologii. Przedmiot jej stanowi system władz duchowych podmiotu, rozważanych jako byt warunkowy wiedzy. Poznanie tego systematu, wyłożonego schematycznie przez Wrońskiego w jego „Tablicy psychologii', jest niezmiernie ważne z tej przyczyny, że mieści się w nim podstawa całej epistemologii wrońskistycznej.

Książka ta nie jest wykładem metodycznym elementów doktryny sensu stricto, lecz raczej zbiorem arcyprzenikliwych uwag i objaśnień. Charakter essayu filozoficznego nadaje jej szczególnie zamieszczony na wstępie „Dialog o nicości" (autor celuje w tej formie; ob. niezrównany jego „Dialog o złu i cierpieniu"[1]), oraz „Dialog o prawdzie"[2]). Mimo to walor jej jest ogromny, nie mówiąc już o tym, że jest to jedyny polski wstęp do filozofii absolutnej (jeśli pominiemy przekład studium Cherfilsa, napisanego z iście francuskim polotem i przejrzystością wykładu, nie wolnego jednak od błędów w interpretacji doktryny).

Punktem wyjścia książki jest analiza krytyczna pojęcia nicości, wykazująca niemożliwość sceptycyzmu absolutnego, a eo ipso koniecz-

---

1) „Zet", nr. 131.

2) „Zet," nr. 133.

ność logiczną i niezniszczalność ontyczną Absolutu. Rozumowanie to, sięgające najwyższych dziedzin abstrakcji, ujęte jest w formę dialogu. Ten „Dialog o nicości", stanowiący pozornie całość samą dla siebie, pozostaje w ścisłym związku z całokształtem konstrukcji książki. Nicość bowiem, jako indeterminacja pierwotna Absolutu, poddana refleksji poznawczej, okazuje się pochodna odeń i implikuje już nieodzownie obydwa składniki elementarne rzeczywistości: byt i wiedzę, które w oderwaniu są niczym, lecz w neutralizacji wzajemnej i w oparciu o akt, ten trzeci element rzeczywistości, wytwarzają i zakładają samorzutnie zjaw podmiotowy i przedmiotowy wszechświata. Mianowicie, w relacji identyczności, byt i wiedza odsłaniają rzeczywistość jako Absolut, zaś w relacji różności ustanawiają ją jako względność. Przeciwieństwo względności i absolutu wyjaśnia nam — przynajmniej w intuicji ontologicznej — istotę obiektywności bytu i subiektywności wiedzy samej w sobie. Zaś te pojęcia transcendentalne prowadzą nas już do wnętrza podmiotu psychicznego, z jego rozszczepieniem wnętrznym na ja i nie-ja.

„Absolut: to, co istnieje przez się; to, co ma warunki swego istnienia w sobie samym; pierwsza racja bytu, nie posiadająca już racji pierwotniejszej... Względność: to, co nie ma w sobie samym warunków swego istnienia; to, czego racja bytu znajduje się poza nim, więc w czymś innym" (str. 15).

Określenia te zbliżają nas do rozwiązania zagadki metafizycznej myśli i życia. Zagadce tej na imię: antynomia rozumu. Tkwi ona właśnie w przeciwieństwie najwyższym względności (skończoności) i absolutu (nieskończoności). Analiza członów tej antynomii wykazuje, że są to po prostu dwa tryby przezwyciężania przez „to co niewysłowne" swej indeterminacji rdzennej: AKT determinuje sam siebie: a) przez wytwarzanie, b) przez ujmowanie; w pierwszym, autogenetycznym trybie, ustanawia on się jako absolut, tożsamość bezwzględna bytu i wiedzy, w drugim zaś trybie — autotetycznym — zatwierdza on się, jako względność, albo: różność względna bytu i wiedzy. Na zbiegu tych dwu czynności spontanicznych aktu absolutnego powstaje rzeczywistość, jako autogenia wiedzy samej w sobie i świat, jako autotezja wiedzy ustosunkowanej do bytu.

„Prototypem wszelkich ustosunkowań, związkiem najpierwotniejszym jest stosunek Absolutu do względności; wyżej logika już nie sięga". To, co znajduje się ponad tą relacją graniczną logizmu, to hiperlogizm. dziedzina filozofii. Lecz *„hiperlogizm — to wcale nie nielogiczność"*. To, przeciwnie, postulat rozumu, będący źródłem i warunkiem wszelkich powiązań logicznych myśli. To jedność pierwszopierwsza zawarta w ideale rozumu. Nie sposób osiągnąć ją w obrębie łańcucha związków przyczynowych w świecie i łańcuszników logicznych; znajduje się ona poza nim, w idei i fakcie *stwarzania*, czyli przejścia ciągłego od nicości (indeterminacji) do samookreślenia się absolutu. Możemy ją pomyśleć tylko jako ruch, proces genetyczny, nieoznaczoność in actu.

Wiedność (Kenntniss), ta podstawa systematu władz psychicznych, doświadczana introspekcyjnie pod formą uwagi, dotyka jakby tej jedności pierwotnej rozumu i świata, absolutu i względności, podmiotowości i przedmiotowości. W niej przecina się aktualność naszej myśli i życia. Ciągłość genetyczna aktów myśli i procesu życiowego odzwierciedla ten charakter *ruchu samoczynnego*, jakim jest rzeczywistość, w nas i poza nami. Dążność myśli od warunkowości do poznań niewarunkowych, zarówno jak parcie życia od względności do istnienia absolutnego (nieśmiertelnego) oto dwoisty aspekt przezwyciężania się owej *antynomii pierwotnej*, oto wyznaczenie się owej indeterminacji w postaci uchwytnej i dosięgalnej, na pograniczu transcendentalnym bytu i wiedzy. Geniusz i wola stanowią stopień świadomości, na którym wiedność uzewnętrznia się w całej mocy, jako „świadomość potencjalna", nienasycenie rzeczywistości w naszym „ja", głód boskości w człowieku.

Analiza systematu władz psychologicznych, dokonana przez Cz. J. Kozłowskiego — podług Wrońskiego — unaocznia tę dwoistość rzeczywistości, jaka znamionuje człowieka i podsyca w nim głód jedności absolutnej. Człowiek jako byt (egzystencja) uczestniczy zarówno w skończoności (heteronomia bytu) jak i nieskończoności (autonomia wiedzy). Nosi on więc w sobie całą problematykę antynomii względności i absolutu. Przezwycięża ją stopniowo poprzez *życie myślące*, w którym odbywa się coraz doskonalsza neutralizacja bytu i wiedzy: a) bytu z wiedzą, przez stwierdzanie ponadzmysłowego, sensowego, inteligibilnego charakteru bytu, b) wiedzy z bytem przez przejście od stanowiska nominalistycznego do realizmu ontologicznego, czyli do rozpoznania wiedzy, jako twórczego, aktualnego współczynnika rzeczywistości.

Pasja poznawcza, ukrywająca się w książce Cz. J. Kozłowskiego pod pozorami precyzji i beznamiętności logicznej, pobudza do myślenia, zawiązując w czytelniku wątki myślowe, które prowadzą do najistotniejszych, żywych zagadnień doktryny wrońskistycznej.

J. B.

Brzozowski a Wroński

Jerzy Braun. *Metafizyka pracy i życia*. Rzecz o Stanisławie Brzozowskim. Biblioteka Zet. Warszawa 1934.

Istnienie nasze ziemskie ma jakiś cel absolutny, albo go nie ma.

Jeżeli nie ma, przestańmy filozofować, bo i po co? — Na szczęście, wszelki sceptycyzm absolutny sam podcina własne korzenie. Rozumowanie, wskazujące na nieistnienie celu, tylko wtedy nie pozostawi żadnych wątpliwości, jeśli samo będzie absolutnie pewne, czyli absolutnie zadowalające dla rozumu. Ale skoro rozum uzna, że oto zdobył jakąś absolutną pewność — na razie mniejsza, czego dotyczącą — w tejże chwili stwierdzi, że najwyższym jego celem jest właśnie osiąganie niewątpliwej Prawdy. Prawda nie

da się, przy głębszej analizie, zdefiniować inaczej, niż jako bezwzględna zgodność rozumu z samym sobą.

Jeśli więc mamy na ziemi jakiś cel, o którym rozumnie wątpić nie można, to jest nim zdobywanie — wytwarzanie — prawdy absolutnej. Posiąść zaś tę prawdę — znaczy to dla rozumu stać się absolutnym, bezwzględnie autonomicznym, od niczego z zewnątrz niezależnym — *nieśmiertelnym*.

Celem istoty rozumnej jest więc: autonomicznie zdobyć nieśmiertelność przez zdobycie prawdy. Ażeby ten proces był istotnie autonomiczny, musi się on rozpocząć od zera wiedzy. Najpierwotniejszy przebłysk wiedzy w istocie stworzonej przedstawia się jako bezgraniczna chłonność, pojemność zakresu, a zupełna pustka treści. Kresem procesu będzie uwewnętrznienie sobie wszystkiej wiednej treści wszechświata.

Przejście od zera wiedzy w pierwotniaku do absolutu wiedzy w przyszłym człowieku nieśmiertelnym — to przerażający ogrom *pracy twórczej*. Zbyt łatwo przeoczamy, że wszystko, cokolwiek wiemy, jest naszym własnym dziełem. Poza siebie nigdy nie wychodzimy. O realnym istnieniu innych psychizmów mogę tylko wnioskować. Świat zewnętrzny o tyle tylko dla mnie istnieje, o ile zareagował na moje zmysły. O istnieniu materii sądzę na podstawie oporu, jaki napotyka moje działanie czy moje poznanie.

Zaprzątnięta tym ciągłym, nieprzerwanym tworzeniem, wiedza najtrudniej i najpóźniej spostrzega swe własne istnienie. Naiwny światopogląd będzie zawsze skłonny uznać istnienie obiektywności za pewniejsze, niż istnienie podmiotu.

Gdy wiedza wreszcie uświadomi sobie własną istotę, następuje gwałtowny przewrót, nagłe wchłonięcie wszechświata we własną jaźń, a w konsekwencji — zwątpienie o realnej egzystencji czegokolwiek poza mną. Jest to przewrót niezmiernie płodny, ale jeszcze nie ostateczny.

•

Przewrót, o którym wspomniałem przed chwilą, stanowi główną treść filozofii Brzozowskiego. Cechowała tego myśliciela „stała dążność do przemiany świata gotowego w świat stwarzany". Olśniło go i urzekło przekonanie się, że nie ma istnienia poza wytwarzaniem się i wytwarzaniem. Nawet Kant nie wysnuł z genialnego swego odkrycia wniosków ostatecznych; uznając istnienie rzeczywistości poza wiedzą, tym samym brał on za rzeczywistość jeden tylko z jej składników: Byt.

Niestety, pragnąc usunąć wszelką heteronomię, nawet tę, która jest nieusuwalna, Brzozowski właśnie wpadł w heteronomię, zasadniczo usuwalną. Bardzo subtelnie wykazuje to Braun.

W dojrzalszym stadium swych rozmyślań, Brzozowski już nie odrzuca religii. „Wszystko, co jest w człowieku poczuciem jego zależności od siły wyższej, pozaludzkiej, ogniskuje się najjaskrawiej w religii...; filozofia natomiast jest siłą na wskroś autonomiczną". Wszystko, co nas otacza, jest, podług Brzozowskiego, naszym własnym dziełem. To, co już wytworzone, dorobek pracy twórczej niezliczonych pokoleń, jawi nam się jako *przyroda*. To, co dopiero mamy wytworzyć, dziedzina celów, to *historia*. Nie ma nas, gdy nie tworzymy. Snujemy własne istnienie, sicut aranea tolam texens. To,

czym jestem, to moja teraźniejszość; moja przeszłość jest raczej złudzeniem, jest ona całkowicie zawarta w mojej chwili aktualnej. Pustka, w którą rzutuję swe akty stwórcze, to moja przyszłość. Przyszłość nas wszystkich — to właśnie historia.

Wszelkie trudności ontologiczne usuwa idea *pracy;* ona to jest żywiołem subiekt-obiektywnym wszechświata i podstawowym elementem historii. „Byt znikłby natychmiast, gdyby nie był podtrzymany przez samą istotę bytującą, kosztem olbrzymiej masy jej własnego wysiłku. Tożsamość bytu i samowiedzy jest rezultatem ustawicznej czynności. Tylko wulkaniczna twórczość zapładnia samą siebie i wydaje owoc w postaci tego, co zwiemy tak po prostu istnieniem".

Właściwie zmiany zachodzą tylko w naszym podmiocie, w naszym ja. Ale skoro to ja rozgraniczy własny akt twórczy od jego następstw, te ostatnie konkretyzują się w nie-ja. Ażeby skutecznie działać na owo nie-ja, konieczne jest zestrzelenie naszej potencjalności twórczej w akt *woli.* Wola też jawi się jako podstawowy element rzeczywistości ludzkiej w filozofii Brzozowskiego.

Tu Brzozowski popełnia kardynalny błąd, nie dostrzegając, że sama nasza twórczość, ażeby móc rozpocząć swe działanie, musiała już przedtem być niejako osadzona na pewnym podłożu egzystencjalnym. To podłoże — nasz b y t — poprzedzając rozpoczęcie twórczości, nie może być jej dziełem, jest wyraźnie heteronomiczne w stosunku do niej. Pisze Braun: „Byt nasz jest bowiem tylko in spe autonomiczny, jako upragniona hipostaza naszej czynności, stanowiąca cel i motor najgłębszy historii. Jesteśmy nie tylko (potencjalnymi) twórcami, ale i *tworami* Boga". Gdyby tak było, jak mniema Brzozowski, gdyby wszystką potęgę kosmogoniczną wyczerpywała nasza własna wiedza, nie wyczuwalibyśmy w sobie żadnej heterogeniczności, absolutem zaś byłaby — modo Hegeliano — już nasza jaźń. Bardzo więc niekonsekwentnie upatruje Brzozowski cechę absolutu w samymże Życiu, nie rozgraniczając dwu postaci aktu stwórczego.

„Nasza autogeniczna wolność: ROZUM, — powiada Braun— wyjść powinna świadomie naprzeciw konieczności kosmogonicznej, określającej zadanie naszego życia, jako nieuchronne PRZEZNACZENIE. Tragiczny problem walki człowieka z przeznaczeniem w ten tylko sposób może być ontologicznie wyświetlony".

Radość z odkrycia metafizycznej doniosłości *pracy* tłumaczy marxizm Brzozowskiego — przejściowy zresztą, bo później sam Brzozowski nie omieszkał dostrzec jego filozoficznej niewystarczalności. — Stąd też ogromna wartość, jaką przypisywał klasie robotniczej, uważając ją początkowo za jedyną realnie wytwórczą warstwę. W odróżnieniu jednak od popularnego socjalizmu, nigdy nie prześlepiał wysokiej wartości *narodu.* „Jeżeli idzie o ekstensywność metafizyczną, o pojemność i wszechstronność, o zdolność do pomieszczenia i udźwignięcia na sobie wielu różnorodnych sposobów działalności twórczej, wielu ciągłościowych symbolów i arcytypów istnienia, — to naród, jak dotąd, jest osiągnięciem dziejowym najwyższym", — streszcza jego pogląd autor omawianej tu książki. Przeoczył natomiast Brzozowski całkowitą rów-

norzędność myśli a pracy. „O ile myśl, w swym prometejskim zapędzie, ujrzała się na krawędzi otchłani, nie mogąc iść dalej bez oparcia się o zorganizowaną pracę, o tyle i praca, w swym instynktownym procesie życiowo-wytwórczym, była — aż do ostatnich dziesięcioleci XIX wieku — ślepą, nie znającą siebie samej siłą, i bez pomocy myśli nie mogłaby się ani wyzwolić, ani tym bardziej odegrać tej gigantycznej roli, jaką jej Brzozowski w przyszłości wyznaczał". — „Harmonia, twórcza koordynacja obydwu tych elementów, mająca być dokonaną w epoce współczesnej, ukazuje nam się jako Prawda Absolutna (od strony rozumu stwórczego) i Dobro Absolutne (od strony dzieła stwarzanego)".

Wiedza osiągnęła już w ludzkości, a raczej na jej szczytach, stopień niezmiernie wysoki. Aliści ludzkość jako całość, w swym ospałym, oportunistycznym bytowaniu, „stoi poniżej arcyproblematu dziejów, do którego rozwiązania już jest przygotowana". Tym arcyproblematem nie może być nic innego, tylko Samostwarzanie się, urzeczywistnianie transcendentnego ideału nieśmiertelności, przez ustawiczne wytwarzanie swego bytu (świata), niejaźni absolutnej, przez naszą absolutną jaźń, wiedzę czystą.

Dorobek myślowy Stanisława Brzozowskiego jest niepospolicie bogaty, częstokroć wręcz rewelacyjny. Głównymi zaś jego błędami są:

1° Nieuznawanie niezbędnej heteronomii, harmonijnie równoważącej naszą autonomię i wspólnie z nią urzeczywistniającej ideał świata i historii.

2° Upatrywanie absolutu tam, gdzie on tkwić jeszcze nie może: w naszym doczesnym, niepewnym, przypadłościowym życiu.

3° Niedostateczne odróżnienie pracy wytwórczej lub nawet po prostu przetwórczej od aktu stwórczego, czyli niewystarczające wysublimowanie samegoż najgłębszego podłoża Pracy.

To wszystko wyłuszcza Braun jasno i dobitnie.

*

Zarzucano autorowi, że praca jego daje *co innego*, niż zapowiada. Braun — mówią krytycy — posiadając swój własny, nader określony systemat filozoficzny, dociąga przemocą poglądy Brzozowskiego do twierdzeń Wrońskiego. — Niestety, mimo najlepszej woli, nie możemy się u tych krytyków dopatrzyć pobieżnej bodaj znajomości filozofii absolutnej. Toteż nad ich zarzutem z dość lekkim sercem przechodzimy do porządku dziennego. „Stanowczo przeczę, by tur był podobny do bawołu. — A widziałeś kiedy bawołu? — Nie, nigdy"...

Natomiast Braun daje niewątpliwie *więcej*, niż zapowiedział w tytule. Przy sposobności bardzo rzetelnej analizy doktryny Brzozowskiego, wyjaśnia czytelnikowi sporo punktów kardynalnych z nauki Wrońskiego. — Mamyż czynić mu z tego zarzut?

Jan Kaniowa.

PRACE WROŃSKISTÓW

Prace Paulina Chomicza

1) „Teoria względności Einsteina w świetle filozofii Hoene-Wrońskiego“, Warszawa, 1922. Str. 30.

Autor i prof. Stanisław Zaremba z Krakowa byli pierwszymi w Polsce, którzy wystąpili przeciw teorii Einsteina i a priori wykazali jej fałszywość. P. Chomicz czyni to, opierając się m.in. na następujących argumentach: Wzory Einsteina znikają przy przyjęciu prędkości $c = \infty$, co właśnie ma miejsce w wypadku grawitacji. Przestrzeń i czas są to równorzędne formy ujmowania zjawisk przyrody; łączą się one w ruchu (propagacji rzeczywistości), jako elemencie neutralnym. Odrzucenie pojęcia jednoczesności jest zupełnie dowolne; przeciwnie, to pojęcie poprzedza wszelkie rozważanie czasu. Czas rozchodzenia się światła Einstein przyjmuje dowolnie i fałszywie za sam czas i w oparciu o to fałszywe założenie wyprowadza swe dalsze twierdzenia.

Doktryna Wrońskiego, przyjmująca grawitację, jako właściwość wszystkich ciał, obala teorię Einsteina, gdyż prędkość równa się tu nieskończoności. Wzór powszechnego ciążenia podług Wrońskiego, będący zarazem podstawowym wzorem prawa najwyższego mechaniki w ogóle, t.zn.:

$$G.\, dt = - w.\, d\varphi$$

jest doskonalszy niż klasyczny wzór Newtona, albowiem 1) ma postać różniczkową, 2) jest wydedukowany a priori, nie zaś indukowany na drodze empirycznej, jak u Newtona.

2) „Hoene-Wrońskiego kategoria ilości“, Kraków, 1930, Odbitka z „Kwartalnika filozoficznego“. — Polska Akademia Umiejętności. Str. 14.

Autor, idąc za Warrainem, rozwija podstawowe pojęcia matematyki, jak ciągłość - nieciągłość, wielkość - mnogość, miara - granica, grupa - funkcja, liczba - figura, i wiąże je wszystkie jedną zasadą: Prawem Stworzenia Hoene - Wrońskiego.

Podajemy charakterystyczny ustęp z tej rozprawy:

„Wychodząc, jako natężenie, z jedni metafizycznej, ilość po przejściu przez ciągłość i nieciągłość, rozwija się, jako roztężenie, na wielkość i mnogość. Miara i granica sprowadzają roztężenie ku jedności.

Przez wpływy ciągłości i nieciągłości, ilości ustanawiają funkcje i grupy. Ilość zdąża ku liczbie, wyzwalającej ją zarazem z natężenia i rozteżenia, by stworzyć dla niej bytowanie idealne, i ostatecznie staje się rzeczywistością konkretną, przekształcając ją na figurę".

3) „Prawo Stworzenia Hoene-Wrońskiego", Kraków, 1929, odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego" — Polska Akademia Umiejętności. Str. 265 - 308.

Jest to elementarny wykład Prawa Stworzenia, mający za zadanie wprowadzić czytelnika w świat zasad stwórczych, z których pobudował Wroński swą doktrynę.

4) „Polemika. Baldensperger o Hoene-Wrońskim", Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1928. Odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego". Str. 385 — 390.

Znakomity profesor literatury z Sorbony, F. Baldensperger, uproszony przez redakcję „Przeglądu Współczesnego", nadesłał wypracowanie o Hoene - Wrońskim i jego poglądach filozoficznych. P. Chomicz, w swej odpowiedzi, wytyka F. Baldenspergerowi nieznajomość doktryny H. - Wr., powierzchowne i literackie jej potraktowanie, oraz nieścisłość danych biograficznych, dotyczących Wrońskiego.

5) „Hoene-Wroński w Polsce i za granicą", Warszawa, 1929, nakł. F. Hoesicka, Str. 72.

Kto pragnie urobić sobie należyte pojęcie o doktrynie H. - Wr. i przebiegu życia jej twórcy, a także o kolejach jej przenikania w umysłowość współczesną, znajdzie w tej książce doskonałe compendium. Autor twierdzi, że doktryna Wrońskiego jest zapowiedzią zbliżającego się okresu oparcia myśli ludzkiej na podstawach absolutnych.

6) „Hoene-Wroński, jako wojskowy", 1928, Odbitka z „Polski Zbrojnej". Str. 18.

Wrońskiego znamy jako filozofa i matematyka. Ciekawym jednak jest również poznać go jako patriotę - żołnierza, świetnego artylerzystę kościuszkowskiego, którego Naczelnik odznaczył nagrodą narodową. Autor rozprawy, sam oficer artylerii, składa w swym szkicu hołd pamięci H. - Wr., który podczas oblężenia Warszawy wysadził celnym strzałem składy prochowe armii pruskiej na Czystem, a pod Maciejowicami dowodził baterią prawego skrzydła. Wspomina też o Wrońskim, jako o autorze studium balistycznego „Le Bombardier Polonais", oraz o pierwszym wynalazcy czołgu.

7) „Materia i energia", Warszawa, 1936. Odbitka z „Zet". Str. 14.

Jak liczba e wyraża naturę energii, tak e^x wyraża zasadę zachowania energii, tak trudną do sformułowania (co przyznał H. Poincaré). Bowiem:

$$\frac{d}{dx}(e^x) = \int e^x\,dx = e^x$$

Godne jest zaznaczenia, że Wroński nazywał liczbę e „liczbą filozoficzną".

8) „O twierdzeniu Clairaut'a", Warszawa, 1929, Odbitka z „Przeglądu Mierniczego", Nr 11, listopad 1929. Str. 8.

Na Kongresie Matematycznym, 26.IX. 1929 r., w Warszawie, P. Chomicz przeprowadził dyskusję z prof. Leonem Lichtensteinem z Lipska, po jego referacie o twierdzeniu Clairaut'a, wykazując, że twierdzenie to jest fałszywe i przypominając, że zostało ono już dawno obalone przez Wrońskiego. Niniejsza praca zawiera streszczenie tego dowodu na fałszywość rzeczonego twierdzenia Clairaut'a o pobudowie cieczy.

9) Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego. Warszawa 1926, str. 16 (Odbitka z „Przeglądu Filozoficznego", zesz. I i II, r. 1926).

Wychodząc z analizy zasad transcendentalnych filozofii Kanta i postkantystów do Schellinga włącznie, autor przedstawia, w skrócie propedeutycznym, doktrynę Wrońskiego o dwu składnikach pierwotnych rzeczywistości: bycie i wiedzy, opierając się na charakterystycznych tekstach z dzieł filozofa. Określając charakter zestroju bytu i wiedzy w świadomości (ja) i w świecie (nie - ja), dociera aż do heterogeniczności dwu najwyższych zasad doktryny: Absolutu (autotezji) i Słowa (autogenii), na których wspiera się pobudowa Prawa Stworzenia.

Prace K. Jankowskiego

1) W pracy „Dislocations des masses de la Terre" (1934, str. 101 tekstu francuskiego oraz 8 str. streszczenia w języku polskim), w rozdziale, w którym się traktuje o podstawach hydrodynamiki w nowym oświetleniu, autor ustala zasady hydrodynamiczne. Wyłania się z nich wyraźniej istota i właściwy sens równań hydrostatycznych Hoene - Wrońskiego. Dalsze rozwinięcie ich podane jest w pracy tegoż autora: „Problem Hoene - Wrońskiego o statycznej równowadze cieczy".

2) „Problem Hoene - Wrońskiego o statycznej równowadze cieczy". Str. 39, 1935.

Autor, podając krótki życiorys wielkiego myśliciela, przytacza tekst oryginalny Hoene - Wrońskiego, dotyczący tych jego równań hydrostatycznych, które dotychczas nie znalazły zrozumienia. W dalszym ciągu autor, opierając się na równaniach hydrostatycznych Hoene - Wrońskiego, daje im inną interpretację mechaniczną, z której to bardziej wyraźnie uwydatnia się ich sens. Wreszcie, na drodze zupełnie innej autor wyprowadza kwestionowane równania hydrostatyczne Hoene - Wrońskiego, odtwarzając nie tylko ich znaczenie mechaniczne, lecz i wykazując ich właściwy sens, mający już związek z teorią elastyczności.

Prócz tekstu polskiego i streszczenia w tymże języku, autor podaje streszczenie w językach francuskim, niemieckim, angielskim i hiszpańskim; w tym ostatnim ze względu na to, że do poznania Hoe-

ne - Wrońskiego bardzo przyczynili się uczeni peruwiańscy, jak ś. p. znakomity uczony Federico Villareal oraz prof. Godofredo Garcia.

3) „Tensions des masses de la Terre“, str. 227 tekstu francuskiego. 1936. W pracy tej autor, między innymi, wyprowadza szereg wniosków Hoene - Wrońskiego, dotyczących figury Ziemi, hydrostatyki oraz Mechaniki Nieba. Wykazuje nie tylko poprawność ich postaci matematycznej, lecz na zupełnie innej już drodze wyprowadza te same wzory z zasad Mechaniki nowoczesnej. W pracy tej znajduje się cały rozdział, w którym podane są zasadnicze idee wielkiego myśliciela, odnoszące się do jego równań hydrostatycznych.

4) Wreszcie, w obecnie jeszcze drukujących się w czasopiśmie niemieckim „Astronomische Nachrichten“ artykułach pod tytułem ogólnym: „Hydrodynamische Grundlagen der Kosmogonie“ (AN6266, AN6292, 1937; AN6333, AN6377—78, 1938) K. Jankowski, między innymi, wyprowadza na innej drodze najwyższe prawo Hoene - Wrońskiego, dotyczące Mechaniki Nieba. Wykazuje tym samym prawidłowość treści matematycznej i mechanicznej prawa tego, dotychczas kwestionowanego.

Prace P. P. Demiańczuka

1. *Die Veränderungen der Elemente der Bahn eines Himmelskörpers, während seiner heliozentrischen Bewegung, veranlasst durch Variation der Masse des Körpers, nach der Mechanik Hoene-Wroński.*

(Astronomical Observatory of the Warsaw University Reprint nr. 24. Warszawa, 1935).

Autor w tej pracy wychodząc z całki pól pw = constans oraz z zależności $w^2p = k^2(1+m)$

znajduje $\frac{dp}{dt}$ oraz $\frac{dw}{dt}$ w zależności od $\frac{dm}{dt}$

Stosując następnie metodę przez siebie wprowadzoną oraz korzystając, że w ruchu względnym

$$F = - w \frac{d\varphi}{dt}$$

znajduje wyrażenia na zmianę w czasie mimośrodu, połowy osi wielkiej, odległości perihelium od linii węzła wstępującego, oraz anomalii średniej, w zależności od zmiany masy w tymże czasie.

2. *Vergleich der Formeln für die Aenderungen der Bahnelemente unter dem Einfluss einer störenden Kraft in der klassischen Mechanik und der Mechanik von Hoene-Wroński.*

(Astronomical Observatory of the Warsaw University. Reprint nr. 26).

W pracy tej autor stosuje metodę przez siebie zapoczątkowaną w „Astronomical Observatory of the Warsaw University Reprint“ nr. 24,

Warszawa, 1935) do ruchów zakłóconych i w sposób niezmiernie prosty wyprowadza wzory na zmianę elementów planety pod wpływem sił perturbacyjnych, stojąc na podstawach astronomii klasycznej. Następnie przy pomocy tejże metody otrzymuje wszystkie wzory na zmianę elementów planety pod wpływem sił perturbacyjnych, opierając się na podstawach założonych przez Hoene-Wrońskiego.

Zestawiając wzory Hoene-Wrońskiego i astronomii teoretycznej stwierdza, że różnią się one między sobą li tylko w wyrazach zawierających siłę perturbacyjną S.

3. a) Généralisation Des Formules De La Variation Des Éléments Elliptiques De L'Orbite D'un Corps Céleste, Basée Sur La Théorie Générale De La Relativité.

b) *Déduction Des Equations De L'Equilibre, De Hoene-Wroński Pour Le Système Déformable.*

(Astronomical Observatory of the Warsaw University. Reprint nr. 28. Warszawa, 1935).

a) W pracy tej autor, biorąc za punkt wyjścia równanie toru komety podane przez ogólną teorię względności, wyznacza kształt siły, jaka powinna istnieć w równaniach ruchu względnego komety, aby równanie wyjściowe było spełnione. Wykorzystując następnie „Prawo Najwyższe" mechaniki Hoene-Wrońskiego na poszukiwaną siłę otrzymuje formę

$$G = -w\frac{d\varphi}{dt} - \frac{3k^4p}{r^4c^2}$$

Opierając się następnie na metodzie wyłożonej w reprintach Nr 24 oraz Nr. 26 uogólnia wzory na wariacje mimośrodu, połowy osi wielkiej, odległości perihelium od węzła wstępującego oraz anomalii średniej, pod wpływem sił perturbacyjnych.

b) W drugiej pracy autor, rozpatrując powierzchnię płynną, na cząsteczkę której działa siła skierowana ku wewnątrz powierzchni, dochodzi do wniosku, że równania określające pozytywnie równowagę cieczy, podane przez Hoene-Wrońskiego, otrzymują się niezmiernie prosto z warunku, że siła działająca na cząsteczkę oraz jej zmiana zachodząca w czasie dzięki wciskaniu cząsteczki ku wewnątrz powierzchni, pozostają równoległe do siebie.

4. Problème de Hoene-Wroński concernant le centre de gravitation.

(Revista de Ciencias Nr. 114 Ano XXXVII, Lima, Peru, 1935).

W tej pracy autor rozwiązuje niezmiernie ważny problem, mianowicie określa położenie środka grawitacji, odpowiadającego punktowi x,y,z, znajdującemu się na powierzchni elipsoidy jednorodnej Newtona, oraz wyznacza promień grawitacji, to znaczy geometryczną odległość danego punktu od odpowiadającego mu środka grawitacji. Również podaje wyrażenie na odległość środka grawitacji od środka geometrycznego elipsoidy obrotowej.

6. *Odchylenie wschodnie ciał spadających na Ziemię.* (Östliche Abweichung herabfallender Körper).

(Astronomical Observatory of the Józef Piłsudski University, Warsaw. Reprint Nr. 31. Warszawa, 1936).

W pracy tej autor rozwiązuje problem odchylenia wschodniego ciał spadających na Ziemię, przy pomocy mechaniki Hoene-Wrońskiego.

Na odchylenie wschodnie otrzymuje wyrażenie ogólne

$$\varepsilon \longrightarrow \frac{2}{3}\frac{(1+2\sigma_1 h)}{(1-2\sigma_1 h)} Vh \cos\lambda \sqrt{\frac{2h}{(g)}}$$

pomijając opór powietrza; jako szczególny wypadek z ostatniego wyrażenia otrzymuje formułę Laplace'a.

$$\varepsilon_1 \longrightarrow \frac{2}{3} Vh \cos\lambda \sqrt{\frac{2h}{(g)}}$$

7. *Nueva demostracion del Teorema de Clairaut efectuado por medio del Cálculo de Probabilidades.*

(Revista de Ciencias. Ano XXXVIII Nr. 417. Lima, Peru, 1936).

W tej pracy autor przy pomocy rachunku prawdopodobieństwa uzasadnia słynne twierdzenie Clairaut'a, przyjmując za punkt wyjścia dane mechaniczne, odnoszące się do elipsoidy jednorodnej Newtona i centralnej Huyghensa. Praca ta jest zaopatrzona w dodatek, zawierający ścisłe uzasadnienie wzorów, którymi autor operuje przy uzasadnieniu związku Clairaut'a.

X 8. *Südliche Abweichung beim freien Fall.*

(Astronomical Observatory of the Józef Piłsudski University, Warsaw. Reprint Nr. 35. Warszawa 1937).

W pracy tej autor rozwiązuje problem odchylenia południowego ciał spadających na Ziemię, uwzględniając działanie oporu powietrza.

Pomijając opór powietrza, otrzymuje wzór na odchylenie południowe, który jest $^9/_2$ razy większy od odpowiadającego wzoru, podanego przez Gaussa.

10. *Hoene - Wroński's problem of the static equilibrium of the fluid mass.*

(Revista de Ciencias, Ano XXXVIII Nr. 420. Lima, Peru 1937).

W pracy tej autor ponownie powraca do problemu równowagi mas płynnych i rozwiązuje wyczerpująco to zagadnienie: mianowicie podaje trzy prawa pozytywnie określające równowagę cieczy, oraz dwa prawa urządzające ich trwałość. Następnie stosuje teorię wyłożoną do wyznaczenia definitywnego ciśnienia w elipsoidzie jednorodnej obrotowej, kręcącej się około osi „OZ".

RESUMĖ

La philosophie de la musique de Wroński

par M. Paulin Chomicz

Dans cet ouvrage, l'auteur expose succintement la déduction que Wroński donne pour la structure de la vraie gamme musicale. Ici, la triade constitutive de Wroński prend la forme que voici:

Elément-Être: $1,\ {}^{1}/_{2},\ {}^{1}/_{3},\ {}^{1}/_{4},\ {}^{1}/_{5},\ldots$

Elément-Savoir: $\Lambda\left(\frac{n}{m}\right) = \textit{nombre rationnel}$

Elément-Neutre:

$$\Lambda\left(\frac{n}{m}\right)' = \Lambda n - \Lambda m - 0{,}0179219$$

$$\Lambda\left(\frac{n}{m}\right)'' = \Lambda n - \Lambda m + 0{,}0179219$$

Le Temps

par M. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski

Afin d'expliquer la nature du Temps, et surtout celle, si mystérieuse, du Présent et de l'Eternité, l'auteur tente une analyse d'après la Loi de Création.

Le Mouvement, conçu comme Propagation de la Réalité, se polarise en Espace et en Temps.

Or, en abordant l'analyse de ce dernier, l'auteur pose, comme point de départ, la succession des moments; et il poursuit, conformément au schéma invariable de la Loi wronskienne:

Théorie.

Elément Neutre. = *Successions des moments.*

Elément Etre. = *Moments;* contenu objectif d'un seul acte de connaissance absolument séparé et individuel; pour ainsi dire, cliché mono-idéique.

Elément Savoir. = *Durée;* apport subjectif; facteur de liaison.

Elément Universel Etre. = *L'Alors* ou *Epoque;* moment spécifié, en tant qu'introduit dans la succession.

Elément Universel Savoir. = *Perpétuité;* subsistance d'un seul contenu objectif à travers une durée indéfinie, c'est-à-dire à travers des actes de connaissance réitérés qui pourtant n'apportent aucun contenu nouveau.

Elément Transitif Savoir. = *Rythme* ou *Périodicité;* en quelque sorte, c'est la perpétuité faisant fonction de l'époque.

Elément Transitif Etre. = *Simultanéité;* deux ou plusieurs contenus objectifs compris dans un seul acte de connaissance; c'est en quelque sorte l'époque faisant fonction de la perpétuité.

Etre en Savoir. = *Passé;* durée fixée par l'influence partielle des moments.

Savoir en Etre. = *Futur;* moments imparfaitement saisis par la durée.

Concours final. = *Présent;* harmonie systématique entre la durée et les moments.

Parité Coronale. = *Eternité;* identification systématique de la perpétuité et de l'époque.

Technie.

Instrument Universel Savoir. = *Continuation.*

Instrument Universel Etre. = *Chronologie* (fixation des dates).

Instrument Transitif Savoir. = *Chronometrie.*

Instrument Transitif Etre. = *Synchronisation* (chronologie synoptique).

Raisons Suffisantes. = *Actualisation* (= „présentification" de P. Janet).

Loi Suprême. = *Disposition de la Réalité universelle à se faire connaître par la Raison individuelle.*

Canon Génétique. = *Uniformité psychophysique.*

Problème Universel. = *Omniscience comme réalisation subjective de l'autogénie de la Réalité universelle.*

Le rôle de la méthode génétique dans la philosophie de Hoene-Wroński

par M Jerzy Braun

Absolu = Conditionnalité: cette thèse constitue le fondement de la doctrine de Wroński. Wroński construit sa Loi de Création avec les éléments de la Conditionnalité. Mais comment est-il parvenu à l'idée de la Conditionnalité? La réponse nous est fournie par la distinction qu'indique Wroński lui-même entre la méthode génétique et la méthode absolue qui est le résultat de l'universalisation du rythme génétique de la réalité.

Il ne faut pas confondre la méthode génétique de Wroński avec les méthodes génétiques objectives, dont nous informe l'histoire de la philosophie: méthode génétique comparative, méthode génétique sociologique etc. Selon Wroński, la réalité se compose de deux éléments primordiaux: l'être et le savoir; nous connaissons l'être par voie

empirique (domaine des sciences), et nous connaissons le savoir, c'est-à-dire l'activité propre du sujet de l'aperception, par la méthode objective transcendantale (domaine de la philosophie). C'est la méthode critique de Kant qui la première nous a fourni un instrument apte à délimiter ces deux éléments. Or, la connaissance adéquate de la réalité ne peut nous être donnée, que par la méthode qui pénètre l'essence de la réalité tant du côté de la transcendance (connaissance du savoir), que du côté de l'„expérience pure" (connaissance de l'être). Un tel procédé parfait est la méthode génétique, constituant l'identification de la transcendance et de l'expérience. Wroński veut reproduire à son aide l'acte et processus de la génération spontanée de la réalité, son surgissement et son démembrement synthétique progressif. — Il faut observer que c'est vers le même but que tendent les courants philosophiques d'hier et d'aujourd'hui, qui n'ont pris naissance qu'après la mort de Wroński et qui cherchent de réaliser la symbiose de la philosophie et des sciences.

Il est clair que Wroński dévance dans sa doctrine toute la philosophie du développement créateur (Spencer, Bergson etc.) dont la conception aboutit chez lui à l'idée culminante de la création propre. Pour Wroński, la création c'est la causalité spontanée de la raison produisant et établissant les conditions. La raison est donc la puissance génétique de la conditionnalité.

Wroński fait un usage fréquent de la méthode mathématique, sans doute à cause de ce que: 1) elle met d'accord les constructions des conceptions pures avec les intuitions sensibles, préparant par là l'identification de la transcendance et de l'expérience; 2) elle se fonde sur l'idée de l'infini et, en donnant la règle de la génération de la grandeur transcendante, établit comme une transition vers la méthode génétique.

La génération de la grandeur transcendante (v. Philosophie ou législature des Mathématiques), comme schémat de la formation de la série des conditions en général, conduit Wroński à l'idée de la Conditionnalité. Elle explicite l'idée du „processus indéfini" ou de la série des conditions, qui est toujours finie, mais jamais achevée. Il sied de citer ici la thèse de M. Warrain: „le processus indéfini contient en soi l'absolu". — Nous sommes ici en présence du processus de la génération continue, formant la projection immanente du principe transcendant de la conditionnalité. L'intuition immédiate de ce processus — dans l'intuition mathématique déjà — fournit un fondement à l'identification de la transcendance et de l'expérience pure, identification cherchée par Wroński.

Dans sa théorie des jugements synthétiques a priori Kant constate avec raison que les mathématiques possèdent une base pour la construction de tels jugements donnant des connaissances apodictique-

ment certaines, dans leurs intuitions pures du temps et de l'espace, tandis que la métaphysique manque d'une telle intuition primitive, et par conséquent n'a point de critère pour vérifier ses connaissances dépassant l'experience. Depuis Schelling, avec son idée de „l'intellectuelle Anschauung", presque toute la via moderna de la philosophie a rêvé à atteindre une telle intuition. Bergson croyait l'avoir trouvée dans l'intuition du mouvement absolu, mais il avait tort. Or, Wroński a découvert cette intuition, dans son intuition génétique de l'absolu (continuum de génération continue); et c'est sur elle qu'il fonde ensuite le système de connaissances métaphysiques apodictiquement sûres.

Le Rationalisme absolu en face des doctrines intuitionistes dans la philosophie contemporaine

par M. J. J. Stępniewski

Le rationalisme moderne est caractérisé par une tendance productioniste. Cela c'est le caractère distinctif de toute la philosophie transcendantale depuis le cartésianisme à travers les doctrines des postcantiennes jusqu'à intuitionisme contemporain. Dans la plupart de ces doctrines, excepté le bergsonisme, on définit l'intuition comme étant la fonction fondamentale de la raison pure. Le *Sum* de l'enthymème cartésien constitue le prototype de cette conception productioniste — et non pas contemplative — de l'intuition que Wronski définit „l'être intérieur du savoir" (productivité et créativité des actes de la conscience pure). On pourrait formuler l'enthymème fondamental de toute la philosophie transcendantale comme il suit: Cogito, ergo esse absolutum sum, ergo esse relativum est. Il détermine la relation subject - objective immédiate de la conscience pure et du monde à l'intérieur du moi - raison, relation basée sur l'opposition qui caractérise le postcantisme: raison (Vernunft) — entendement (Verstand).

La philosophie transcendantale, conçue de la sorte, présente déjà une transition vers le créationisme absolue de Wroński. La distinction entre le *sosein* et le *dasein* de N. Hartmann se trouve sur la ligne qui conduit vers la doctrine fondamentale de la philosophie absolue où la réalité se polarise en fonctions pures de détermination (élément-savoir) et d'existence (élément - être). La phénoménologie transcendantale de E. Husserl qui tend à produire un système approprié de la philosophie transcendantale se rapproche le plus du wronskisme.

La réduction phénoménologique doit conduire la conscience hors du système de l'autothésie du monde, système établi par la relation subject-objective extrinsèque de l'être et du savoir. Elle doit élever la conscience vers des perspectives transcendant le monde existant, et la porter dans la sphère de l'autogénie de la réalité. Elle transcende la con-

ception dogmatique de l'existence, et retrouve le fondement de l'être dans les actes créatifs et productifs du Savoir en soi - même.

La philosophie achrématique de Wroński est comme une réduction phénoménologique à la plus haute puissance: le savoir en soi-même fait abstraction absolue de toute détermination ontique, se détermine soi-même en des structures de Conditionnalité, constituant le modèle absolue de la subject - objectivité de l'Univers. Cette architectonique absolue de la Raison en soi - même, fixée dans la doctrine de Wroński, la distingue et la porte au - dessus de toute la philosophie transcendantale, Husserl y compris.

La conception de l'intuition chez S. Frank, comme productivité systématique et intelligible de la vie, se rapproche de la doctrine de création propre de la philosophie wronskienne. La métaphysique du temps de Heidegger bâtit un pont entre les doctrines du temps de Schelling, de Wroński, de Husserl et de Bergson. La philosophie de Wroński aperçoit la genèse absolue du temps dans la fonction de l'altérisation de l,ipséité du Savoir en soi - même. Pour Schelling et pour Cohen le temps est un continuum des actes de la sortie du moi hors de soi. Le critère de l'hiérarchie gnoséologique de ces doctrines du temps repose sur la distinction rationnelle de deux aspects: le moi absolu produisant la modalité de la temporisation, et le moi temporel prenant naissance dans le continuum immanent du temps. Husserl distingue le moi qui transcende dans la temporisation, et le moi qui transcende hors de la temporisation. Heidegger, par contre, lie le *cogito* (le savoir) avec la forme spécifique de l'existence temporelle. et par là même se rend inaccessible la conception du savoir en soi - même qui transcende toute modalité d'existence.

La problématique de l'antinomie du logologisme absolu (Hegel) qu'implique l'opposition de la raison comme faculté de l'infini et de l'entendement comme faculté du fini, précède immédiatement la problématique de la philosophie achrématique. Wroński resoûd cette „antinomie des antinomies" dans la correlation des catégories du Fini et de l,Infini conçues comme modes de conditionnement du savoir en soi - même.

Le Wrońskisme et les sciences formelles

par M Jerzy Braun

La méthode est un systéme de procédés cognitifs, nous garantissant que nos propositions à propos les choses sont toujours des jugement fondés. Une telle définition implique le postulatum d'une méthode adéquate, c'est-à-dire valable tant pour la philosophie que pour les sciences. Cette méthode, le canon génétique universel de Wroński nous la fournit.

La méthode logico-sémantique n'est point celle cherchée, apte à donner des connaissances inconditionnelles. Dans les sciences formelles, l'évaluation et la détermination de la vérité sont limitées par la nature de l'axiome et des sens du langage. Le savoir n'est sûr que de lui - même; or l'axiome indique le rapport du savoir à quelque chose qui en diffère; c'est pourquoi l'axiome est de nature essentiellement conditionnelle. Pareillement, du point de vue sémantique, un sens n'a de valeur absolue que dans les limites d'une langue donnée.

La logique formelle peut embrasser toutes les implications de la vérité, y compris la proposition concernant l'absolu („la chose en soi-même"), mais cette formalisation logique de l'absolu le privera de son caractère inconditionnel, en le transformant en un des axiomes. Pareillement la sémantique logique peut embrasser toutes les significations de la vérité, y compris le sens de l'implication elle-même (le conditionnement), mais cela la privera aussi de son caractère inconditionnel en faisant un des sens du langage.

, Les sciences formelles ne peuvent donc servir qu'à schématiser les vérités découvertes par la philosophie. Entre ces sciences et la philosophie se dresse l'antinomie du Conditionnel (rèlatif) et de l,Inconditionnel (absolu).

Ce sont les particules (conjonctions) du calcul des propositions, ou de la théorie de déduction, qui, dans la logistique, constituent le substrat de l'évaluation de la vérité; mais les racines de ce calcul et de cette théorie sont extra - logiques, notamment sémantiques. Dans la sémantique, le substrat de déterminabilité de la vérité est constitué par les catégories sémantiques, dont la source est logique. Ceci décèle la conformité réciproque de la sémantique et de la logistique et, par là même, la préformation intime de la pensée et du langage. Cela, à son tour, indique la possibilité d'une corrélation entre toutes les implications de la „raison universelle" et toutes les significations du „langage en général", comme objectivation de la dite Raison. Désignons cette totalité des implications par „l'éductivité en général" dont le symbole sera le suprême „foncteur" logique „=" (< = <); et désignons cette totalité des significations par „déterminabilité en général", dont le symbole sera le suprême foncteur sémantique: „est".

Ces deux fonctions suprêmes et limitales des sciences formelles, nous les retrouvons dans la doctrine de Wroński, comme condition absolue (Verbe) et comme sens absolu (l'Absolu). On peut réduire toute la problématique de la philosophie absolue à rechercher la conciliation et l'identification de ces deux fonctions: l'éductivité („je sais que je sais, *„panta di autu egeneto")* et la déterminabilité („il y a est", „ego sum, qui sum"). Leur conciliation nous donne le type le plus général de la compréhension embrassant même la conception contradictoire de „l'Incompréhensible"; leur identification nous donne le type le plus général de l'articulation embrassant même la conception

contradictoire de „l'Indicible". Ces conceptions négatives disparaissent d'elles-mêmes par l'application des principes de la contradiction et du tiers exclu. Nous obtenons donc l'expression: conditionnement = omni-existence.

C'est là le critère de la délimitation épistémologique entre les sciences et la philosophie et en même temps la possibilité de les réduire méthodologiquement à l'unité moyennant le canon universel qui identifie la conception suprême „Raison en soi-même" (le conditionnement) et l'experience suprême de „la chose en soi-même" (omni-existence).

De par ce canon — la Loi de Création — le sujet absolu (la condition) de l'univers s'appréhende comme objet absolu (le sens) de l'univers.

SPIS DZIEŁ HOENE-WROŃSKIEGO

wydanych w języku polskim po r. 1900

Mylne systemy ekonomii politycznej. Merkantylizm, Fizjokratyzm. Przekł. z francuskiego. Bibl. Dzieł Społeczno - ekonomicznych pod red., dr. Z. Daszyńskiej - Golińskiej. Seria I. t. IV. Warszawa 1911. Wyd. M. Arcta. Str. 143.

System ekonomiczno- przemysłowy Adama Smitha. Wstęp do ekonomii politycznej. Biblioteka Dzieł Społeczno-Ekonomicznych pod red. dr. Z. Daszyńskiej-Golińskiej. Seria I, tom V. Warszawa 1912. Wyd. M. Arcta. Str. 167.

Propedeutyka mesjaniczna. Zasady filozofii absolutnej. Cz. I. Przekł. i słowo wstępne J. Jankowskiego. Warszawa 1912. Księg. St. Sadowskiego. Str. 45.

Tajemnica polityczna Napoleona. Przeł. J. Jankowski. Warszawa 1919. Księg. St. Sadowskiego. Str. 119.

Prodrom Mesjanizmu. Przeł. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Lwów - Warszawa 1921. Książnica - Atlas. Str. 187.

Stworzenie absolutne ludzkości. Fragment z rękopisu, zawierający Krytykę Kantyzmu i Założenie Rzeczywistości Absolutu. Przeł. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Warszawa 1921. Str. 32.

Poręczenie religijne mesjanizmu. Przeł. J. Jankowski. Warszawa 1921. Nakł. tłumacza. Str. 51.

Filozofia pedagogii. (Reforma absolutna wiedzy ludzkiej, t. II, str. 572 — 594 i 543 — 548). Przeł. i wstępem opatrzył J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Lwów - Warszawa 1922. Książnica Polska. Str. 46.

Odezwa do narodów cywilizowanych o zgubnym ich nieładzie rewolucyjnym jako ciąg dalszy Reformy Wiedzy Ludzkiej. Przeł. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Warszawa 1922. Skł. Gł. Kuncewicz i Hoffmann. Str. 73.

Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego. Z rękopisu francuskiego niedrukowanego przeł. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Warszawa 1923. Wyd. M. Arcta. Str. 135.

Metapolityka. Przeł. z franc. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Warszawa 1922. Gebethner i Wolff. Str. 386 i 6 nlb.

Propedeutyka mesjaniczna. Elementy filozofii absolutnej. Cz. II.

Przeł. Paulin Chomicz. Prace Instytutu Mesjanicznego. Warszawa 1925. Gebethner i Wolff. Str. 42.

Prolegomena do Mesjanizmu. Tom. I. Przeł. J. Jankowski. 1922. Str. XII i 247. Tom. II. Przeł. i opracował Paulin Chomicz. 1924. Str. 220. Tom. III. Przeł. J. Jankowski. Str. 157. 1925. Prace Instytutu Mesjanicznego. Lwów - Warszawa. Książnica Atlas.

Tablica Psychologii poprzedzona rozprawą wstępną z Apodyktyki p. t. Prawo Stworzenia albo Autogenia Rzeczywistości Przeł. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego. Lwów - Warszawa 1925. Książnica - Atlas. Str., 41.

Zapiski o aberacji gwiazd niestałych i nierówności w ich widomych ruchach. Przeł. z franc. Paulin Chomicz. Warszawa 1927. Odbitka z „Uranii", nr. 1. Str. 8.

List do Papieży o naglącej potrzebie obecnej spełnienia religii. Wyciąg z t. II Reformy Wiedzy Ludzkiej. Przeł. J. Jankowski. Prace Instytutu Mesjanicznego im. Hoene - Wrońskiego. Wydanie ku uczczeniu 150-ej rocznicy urodzin i 75-ej zgonu Hoene - Wrońskiego. Warszawa 1928. Wyd. M. Arcta. Str. 160.

Nasze rozważania metafizyki rachunku nieskończonościowego. Przeł. Paulin Chomicz. Odbitka z „Przeglądu Technicznego". Warszawa 1928. Str. 31.

Filozofia estetyczna. Wyj. z „Nomotetyki". Przeł. J. Jankowski. Warszawa 1930. Odbitka z mies. „Droga". Str. 13.

Prawo Tworzenia. Spolszczył Cz. J. Kozłowski. Warszawa 1933. Biblioteka Zet. Str. 32.

Cele absolutne ludzkości. Przeł. Z. Kozłowska. Warszawa 1934. Biblioteka Zet. Str. 29.

Propedeutyka Mesjaniczna. Część I. Przeł. Czesław Jastrzębiec Kozłowski. Prace T-wa Hoene - Wrońskiego. Warszawa 1934. Str. 47.

Wstęp do Filozofii Matematyki oraz Technia algorytmii. Przeł. Paulin Chomicz. Prace T-wa Hoene - Wrońskiego. Warszawa 1937. Instytut Wyd. „Biblioteka Polska". Str. 12 + V + 279 + 10 nlb.

Geneza filozofii absolutnej. Przeł. Cz. J. Kozłowski. Przedmowa J. Brauna. Prace T-wa Hoene - Wrońskiego. Poznań 1937. Księg. Uniwersytecka Jana Jachowskiego. Str. XXIV i 335.

Wielce Szanowny Panie(i)!

Rocznik „Wrońskiana“ ukazuje się w objętości dwa razy większej niż zamierzona uprzednio. Mimo to, wysyłamy go tym, którzy wzięli udział w subskrypcji w cenie ustalonej w roku ubiegłym, jakkolwiek jest ona nieproporcjonalnie niska, w porównaniu z rzeczywistymi kosztami książki. Niechaj to będzie premią dla przyjaciół naszego ruchu.

Jednocześnie z ukazaniem się I-go tomu „Wronskianów“ ogłaszamy subskrypcję na tom następny. Tym razem cena egzemplarza wynosić będzie w subskrypcji 8 zł., a dla prenumeratorów „Zetu“ 7 zł. Termin subskrypcji upływa z dniem 1 maja 1939 r.

Cena egz. II-go tomu w sprzedaży księgarskiej wynosić będzie 10 zł. Administracja nie może jednak zagwarantować, że ilość egzemplarzy tomu II-go w sprzedaży księgarskiej będzie dostateczna dla zaspokojenia popytu, gdyż ze względu na wielkie koszty drukować go będziemy w ilości ograniczonej, normując nakład podług ilości zgłoszonych subskrybentów.

Odnośne kwoty wpłacać prosimy na konto P.K.O. 153,210, Jerzy Braun, Warszawa — z zaznaczeniem „Na Wronskiana“.

Redakcja „Wronskianów“.

Warszawa, 1.II. 1939.

Już ukazała się na półkach księgarskich

Hoene-Wrońskiego

FILOZOFIA MATEMATYKI

Wstęp do Filozofii matematyki oraz Technia algorytmii

PRZEŁOŻYŁ, PRZEDMOWĄ I PRZYPISAMI OPATRZYŁ

Paulin Chomicz

PRACE TOWARZYSTWA HOENE - WROŃSKIEGO
INSTYTUT WYDAWNICZY BIBLIOTEKA POLSKA
Warszawa, 1937. Str. 12 + V + 279 + 10 nlb.
W tekście portret Hoene-Wrońskiego i tablica architektoniczna matematyki.



CENA 25 ZŁOTYCH

Dzieło to, o znaczeniu epokowym, należy do największych kreacyj ducha ludzkiego. Porównać je można chyba tylko z „Elementami" Euklidesa, „Logiką" Arystotelesa, i z Kopernika „De revolutionibus orbium coelestium". O ile jednak tamte monumentalne systemy myśli ludzkiej, mają współzawodników: Euklides w Łobaczewskim i Riemannie, Arystoteles we współczesnej logistyce, Kopernik w Hipparchu, to dzieło niniejsze stanowi unicum w dziejach wiedzy. To jedyny systemat filozofii matematyki. Ta jego ekskluzywność jest rezultatem odkrytej przez Wrońskiego absolutnej metody filozoficzno-naukowej, Prawa Stworzenia. Na fundamencie tej kapitalnej metody spoczywa gmach wrońskistycznej filozofii matematyki.

Odkrycie Prawa Stworzenia jest zjawiskiem niepowtarzalnym w historii myśli ludzkiej. Matematyka, jako scientia eorum, quae clara sunt, wykazuje dobitnie znaczenie tego Prawa. Stąd niezrównana doniosłość niniejszej „Filozofii matematyki". Zarazem dzieło to jest koniecznym wstępem do wszystkich innych dzieł matematycznych Hoene - Wrońskiego.

„TŁUMACZ PRACĘ SWĄ SKŁADA W OFIERZE POLSCE Z JEDNYM PRAGNIENIEM, BY Z GŁĘBIN PRAWDY CZERPAŁA NATCHNIENIE DLA SWYCH MYŚLI I CZYNÓW, I TĄ DROGĄ KROCZYŁA KU SPEŁNIENIU SWEGO WIELKIEGO POSŁANNICTWA".